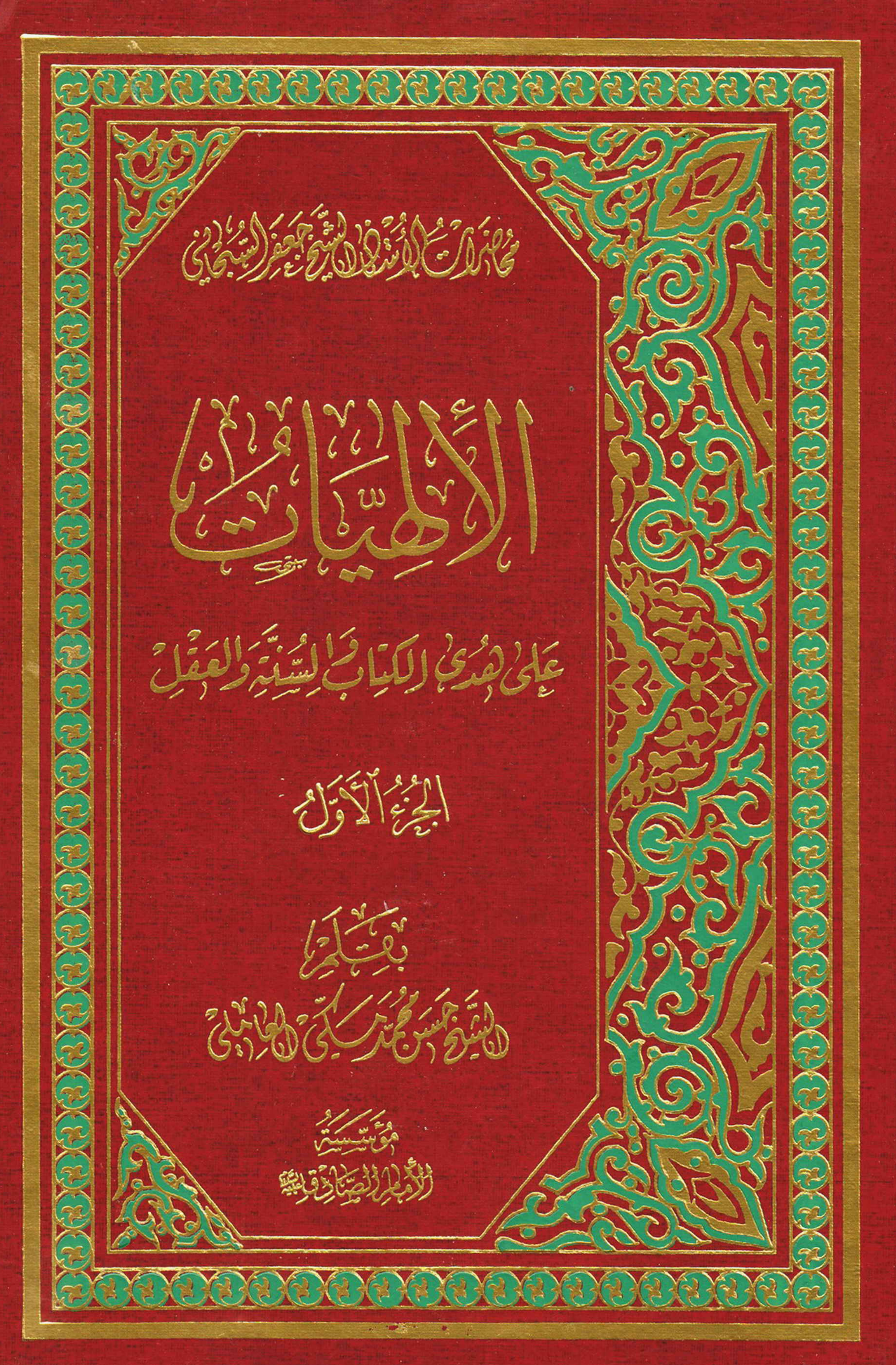

محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني
الإلهيات
على هدى الكتاب والسنة والعقل
الجزء الأول
بقلم
الشيخ حسن محمد مكي العاملي
مؤسسة
الإمام الصادق



الإلهيات

على هدى الكتاب والسنة والعقل

محاضرات
الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني



على هدى الكتاب والسنة والعقل

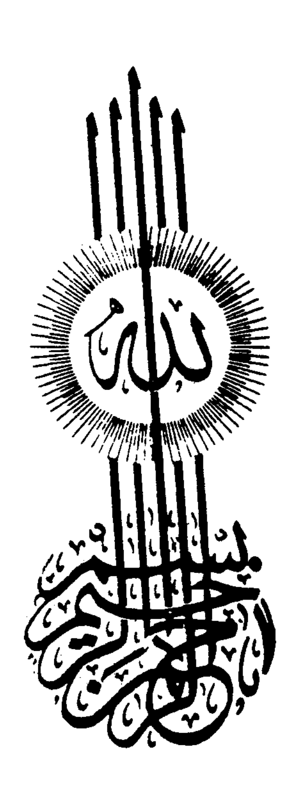
بقلم
الشيخ حسن محمد مكي العاملي

سبحاني التبريزي، جعفر، ١٣٤٧ق. -
الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل / محاضرات جعفر السبحاني: بقلم حسن محمد مكي العاملي.-
قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ١٤٣٠ ق = ١٣٨٨
٤ج
ISBN:٩٧٨-٩٦٤-٣٥٧-٣٨٤-٣ (ج.١)
ISBN:٩٧٨-٩٦٤-٣٥٧-٣٨٥-٠ (ج.٢)
ISBN:٩٧٨-٩٦٤-٣٥٧-٣٨٦-٧ (ج.٣)
ISBN:٩٧٨-٩٦٤-٣٥٧-٣٨٧-٤ (ج.٤)
ISBN:٩٧٨-٩٦٤-٣٥٧-٣٨٨-١ (دوره)

فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا
١.كلام شيعه اماميه -- قرن ١٤. الف.مكي العاملي، حسن ١٩٦٢-. ب. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. ج. عنوان.
٨الف ٢س/ BP/٢١١/٥ ٢٩٧/٤١٧٢

اسم الكتاب:............ الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج ١
المحاضر:............ العلّامة الفقيه جعفر السبحاني
بقلم:............ الشيخ حسن محمّد مكي العاملي
الطبعة:............ السابعة
المطبعة:............ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
التاريخ:............ ١٣٨٨/١٤٣٠ق
الكمية:............ ١٠٠٠نسخة
الناشر:............ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

مركز پخش
قم - ميدان شهدا، كتابفروشى توحيد
☎ ٧٧٤٥٤٥٧ : ٠٩١٢١٥١٩٢٧١
http://www.imamsadiq.org
www.shia.ir


الله
بسم الله الرحمن الرحيم



بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير بقلم المحاضر

الحمد لله الذي علم السرائر ، وخبر الضمائر ، له الإحاطة بكل شيء ، والغلبة لكل شيء ، والقوة على كل شيء ، دلّت عليه أعلام الظهور ، وأدرك بذاته خفيّات الأمور ، إمتنع على عين البصير ، فلا عين من لم يره تنكره ، ولا قلب من أثبته تبصره ، سبق في العلم فلا شيء أعلى منه ، وقَرُب في الدنو فلا شيء أقرب منه ، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه ، ولا قربه ساواهم في المكان به ، لم يطلع العقول على تحديد صفته ، ولم يحجبها عن واجب معرفته ، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود ، تعالى الله عما يقول المشبّهون به ، والجاهلون له ، علواًكبيراً .

والصلاة والسلام على نبيّه ورسوله ، وبعيثه وصفوة خلقه ، الذي أرسله بالحق ليخرج عباده من عبادة الأوثان إلى عبادته ، ومن طاعة الشيطان إلى طاعته ، بقرآن قد بيّنه وأحكمه ، ليعلم العباد ربّهم إذ جهلوه ، وليقرّوا به بعد إذ جحدوه ، وليثبتوه بعد إذ أنكروه ، فتجلى لهم سبحانه في كتابه من

غير أن يكونوا رأوه بما أراهم من قدرته ، وخوفهم من سطوته .

وعلى آله الذين هم موضع سرّه ولجأ أمره ، وعيبة علمه ، وموئل حكمه ، وكهوف كتبه ، وجبال دينه ، بهم أقام انحناء ظهره ، واذهب ارتعاد فرائصه .

وعلى صحبه المنتجبين الذين قرؤا القرآن فاحكموه ، وتدبروا الفرض فأقاموه ، وأحيوا السنّة ، وأماتوا البدعة ، صلاة دائمة ما دامت السماء ذات أبراج ، والأرض ذات فجاج[1] .

أما بعد :

فقد التحق النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) بالرفيق الأعلى وقد ترك بين الأمة وديعتين عظيمتين ، وأمانتين كبيرتين عرّفهما بقوله : « إني تارك فيكم الثقلين ، كتاب الله وعترتي ، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض ، فانظروا كيف تخلفوني فيهما »[2] .

وعلى ضوء هذا البيان من نبي العظمة ، فالكتاب والعترة مقياس الحق ونبراس المعرفة ، لا يضل من تمسك بهما أبداً ، ففيهما أعلام الهداية ، ودلائل الحقيقة ، وأنوار للنهى والعقول .

---

(١) الخطبة برمّتها مأخوذة من خطب الإمام علي (عليه السلام) في مواضع مختلفة من نهج البلاغة ، لاحظ الخطب ٢ و٤٩ و٨٥ و١٨١ و١٤٧ .

(٢) حديث الثقلين من الأحاديث المتواترة أخرجه الحفاظ في صحاحهم ومسانيدهم وما نقلناه مأخوذ من مسند الإمام أحمد (م ٢٤٢ هـ) ، ج ٣ ، ص ١٧ و ٢٦ . وأخرجه في كنز العمال ، ج ١ ، ص ٤٧ ، الحديث ٩٤٥ . وقد جمع المتتبع الخبير السيد مير حامد حسين الهندي (م ١٣٠٦) أسناده ومتونه وطبع في ستة أجزاء وهي جزء من أجزاء كتابه الكبير الذائع الصيت « عبقات الأنوار » .

وكـان المتوقـع من أمة ورثت هـذه التركـة النفيسة الغـاليـة أن تكـون مرصوصة الصفوف ومتوحدتها ، غير مختلفة في الأصول والفروع ، سالكـة سبل الحياة بهدوء وطمأنينـة . ولكن ـ يا لـلأسف ـ حدثت حـوادث وطرأت حواجز عرقلت خطاها ، وصدتها عن نيل تلك الأمنيـة المنشودة . فـظهرت بينهـا آراء متشعبة ، ونبتت فيهـا فرق تحمـل عقائـد وأفكاراً لا تـوافق حكم الثقلين ، وتضاد مبادىء الإسلام وأسسه . وما هذا إلّا لأجـل عدم تمسكهم بما أمر النبيّ بالتمسّك به ، وهذا واضح لمن راجع تاريخ المسلمين . وليس المقام مناسباً لتفصيله ، « ودع عنك نَهَباً صيح في حجراته . . . . » .

علم الكلام وليد الضرورات الزمنية

قام المسلمون بعد رحلة النبي (صلى الله عليه وآله) ، بفتح البلاد ، ومكافحة الأمم المخالفة للإسلام ، وكانت تلك الأمم ذات حضارة وثقافة في العلوم والآداب، وكان بين المسلمين رجال ذوو علاقة متأصلة بكسب العلوم السائدة في تلك الحضارات . فأدت تلك العلاقة إلى المـذاكرة والمحـاورة أولاً ، وترجمة كتبهم إلى اللغة العربية ثانياً .

وقد كانت معـارف اليونـان والرومـان والفرس منتشـرة في بلاد إيـران والشام وما والاها التي فتحها المسلمون بقوة الإيمـان ، وضرب السيـوف ، فعند ذلك استولى المسلمون على العلوم اليونـانية والإيـرانية ، ونقلوهـا عن السريانية والفارسية إلى العربية[1] .

وأعـان على أمـر التـرجمـة وجـود عـدّة من الأسـرى في العـواصم الإسـلامية ، فصـار ذلك سبباً لانتقال كثيـر من آراء الرومـان والفـرس إلى المجتمع الإسلامي وانتشارها بينهم . وكان بين المسلمين من لم يتدرع في

(١) الكامل ، ج ٥ ص ٢٩٤ ، حوادث سنة ٢٤٠ هـ ، وص ١١٣ .

مقابلها، بل كان بينهم من لم يتورع في أخذ الفاسد منها، فأصبحوا مغمورين في هذه التيارات الفكرية ، ونجمت فيهم الملاحدة نظراء : ابن أبي العوجاء ، وحماد بن عجرد ، ويحيى بن زياد ، ومطيع بن أياس ، وعبدالله بن المقفّع ، وغيرهم من رجال العيث والفساد . فهؤلاء اهتموا بنشر الإلحاد بين المسلمين وترجمة كتب الروم والفرس بما فيها من الضلال والإلحاد ، مع ما فيها من الحقائق الصحيحة . إلى أن عاد بعض المتفكرين غير مسلّمين للإسلام إلّا بالقواعد الأساسية كالتوحيد والنبوّة والمعاد . فكانوا ينشرون آراءهم علنا ، ويهاجمون بها عقائد المؤمنين[1] .

وهذا هو العامل الأول لانتشار الفوضى في العقائد والأعمال والأخلاق والآداب . وهناك عامل ثان لهذه الحركة الهدّامة وهو حرية الأحبار والرهبان المتظاهرين بالإسـلام في نقل ما ورثوا من القصص والأساطير من طريق العهدين والكتب المحرّفة . فوجدوا في المجتمع الإسلامي جواً مناسباً لإظهار البدع اليهودية والسخافات المسيحية والأساطير المجوسية فافتعلوا أحاديث نسبوها إلى الأنبياء والمرسلين ، كما افتعلوا بعضها على لسان النبي الأكرم ، فحسبها السذج من الناس والسوقة ، حقائق ناصعة وعلوماً ناجعة ملؤوا بها صدورهم وطواميرهم وتفاسيرهم للكتاب العزيز[2] .

ففي هذا الجو المشحون بالغزو الفكري من جانب الأعداء ، وعدم تدرّع المسلمين في مقابل هذه الشبهات والشكوك شعر المفكرون المخلصون من المسلمين بواجبهم ، وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية بنفس الأصول التي يدين بها المخالفون ، والطرق التي يسلكها المعادون . وكان نتيجة ذلك تأسيس علم الكلام لغاية الاستدلال على صحتها وذب الشكوك والشُبَه

---

(١) الكامل ، ج ٥ ص ٢٩٤ ، حوادث سنة ٢٤٠ هـ ، وص ١١٣ .

(٢) لاحظ ميزان الاعتدال ، ج ١ ، ص ٥٩٣ . وأمالي المرتضي ، ج ١ ، ص ١٢٧ . ومقدمة ابن خلدون ، ص ٤٣٩ . والمنار ج ٣ ، ص ٥٤٥ .

عنها . وفي ظل ذلك ظهرت طوائف من المتكلمين بمناهج مختلفة ، كل يحمل لواء الدفاع عن الإسلام ، ومقاومة التيارات الإلحادية والثنوية . وقد نجحوا في ذلك نجاحاً نسبياً وإنْ لم يتوفق في الوصول إلى الحق في جميع المجالات سوى القليل منهم[1] .

نعم ، كان هذا المقدار من النجاح جديراً بالإطراء ، لأن هذه الصفوة من المتفكرين وقعت بين عدوين : داخلي وخارجي .

أما الأول : فهم أهل الحديث والقشريين والسطحيين من المسلمين الذين كانوا متأبّين عن الخوض في المسائل العقلية ، ويكتفون بما وصل إليهم من الصحابة ، ويقتصرون على ما حصلوا عليه من الدين بالضرورة ، وهم الحشوية من أكثر أهل الحديث والحنابلة أخيراً . وآفّتهم عدم التفريق بين الحديث الصحيح والزائف ، والكلام الحق والمفترى ، والعقائد الإسلامية والبدع اليهودية والمسيحية المستوردة من طريق الأحبار والرهبان المستسلمين ظاهراً ، والحاقدين عليه باطناً . حتى ظهر القول بالتشبيه والتجسيم ، واعتناق ما ينبذه العقل الفطري بسبب هذه المرويات .

وأما العدو الخارجي : فهم الملاحدة والثنوية ، فكانوا يعادون أهل التفكير من المسلمين لما يجدون فيهم من القدرة على الاحتجاج والمناظرة ، ومع ذلك فقد ساد التفكير على المسلمين من القرن الثاني إلى العصور الأخيرة ، فقام المفكرون بتأليف أسفار ضخمة حول العقائد والمعارف على المناهج التي استحسنوها وضبطوها .

---

(١) راجع في الوقوف على البارعين في علم الكلام من الشيعة كتاب « تأسيس الشيعة الكرام لفنون الإسلام » للسيد حسن الصدر . وللوقوف على البارعين فيه من السنة : « مقالات الإسلاميين» للشيخ الأشعري ، و« تبيين كذب المفتري »لابن عساكر ، و« طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، وغيرها من الكتب المؤلفة في هذا المضمار .

ضرورة تكامل الأبحاث الكلامية

إنَّ المتكلمين الإسلاميين قد قاموا بواجبهم في مقابل الملحدين والثنوية والسطحيين من أهل الحديث ، وأدّوا ما عليهم من الرسالة ، غير أنَّ تقدم الحضارة في الأعصار الأخيرة ، وتطور العلوم وتفتح العقول ، أوجد تحولاً كبيراً في تحليل الأبحاث والدراسات العقلية والفكرية ، فلأجل ذلك أصبحت الكتب الكلامية القديمة ، غير ملبية لحاجات العصر ، خصوصاً بالنسبة إلى الأسئلة الجديدة التي طرحها علماء النفس والاجتماع في مجال الدين والتدين ، هذا من جانب . ومن جانب آخر ، اعتمد الماديون في تحليل الكون على أصول خاصة ربما تورث شكوكاً وشبهات في الأذهان والأوساط الإسلامية . فيجد الباحث فيها نقائص يجب رفعها .

أما أولاً : فإن الكتب الكلامية التي أُلفت من القرن الثالث إلى أواخر القرن الثامن أو التاسع ، تبحث في نقاط ثلاث لا يهمها فعلاً إلا الثالث .

أ ـ الأمور العامة : كالبحث عن الوجود والماهية والإمكان والوجوب والامتناع والعلّة والمعلول والوحدة والكثرة ، وغير ذلك من المباحث التي تعدّ من عوارض الموجود بما هو موجود من دون أن تختص بعوارض الموجود الطبيعي أو الرياضي . وقد عرفت بـ « النعوت الكلية التي تعرض للموجود من حيث هو موجود » .

ب ـ الطبيعيات : كالبحث عن الجسم الطبيعي والتعليمي ، وبساطته وتركّبه ، فلكيّة وأثيرية ، والقوى الحيوانية والنباتية ، وغير ذلك مما يرجع إلى الموجود المتخصص بكونه طبيعياً . وقد عرّفت بـ « الأحكام العارضة على الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير والتبدّل » .

ج ـ الإلهيات : وهو البحث عن الله سبحانه وصفاته وذاته وأفعاله . وكانت الوظيفة العليا للمتكلمين البحث عن الأمر الثالث والتركيز عليه . غير

أنهم طلباً لمجاراة الحكماء والفلاسفة خاضوا في البحث عن الأمرين الأولين ، حتى يستغني الباحث الكلامي في الأبعاد الثلاثة عن كتب غيرهم .

ولو كان تركيزهم على الأمور الثلاثة أمراً مستحسناً في تلك الأدوار ، فإنه أصبح اليوم أمراً مستدركاً غير ناجع .

فإنَّ الحكماء قد بلغوا الغاية في تحليل الأمور العامة ، واصطلحوا عليها بـ « الفن الأعلى » أو « الإلهيات بالمعنى الأعم » ، فمن تدرّس هذه الناحية في الفلسفة الإسلامية فهو في غنى عن كل ما ذكره المتكلمون في كتبهم ، مع كون أبحاثهم غير وافية بما هو المطلوب منها .

كما أن علماء الطبيعة من عصر النهضة إلى زماننا هذا ، قد توغلوا في العلوم الطبيعية ، وشققوا الشعر في تلك الحقول ، وذلك بفضل أدوات التجربة التي أوجدت ضجة وتحوّلا كبيرين في هذا المجال . فصار البحث عن العلوم الطبيعية الدارجة في الكتب الكلامية ، شيئاً غير مفيد إلّا أن يكون لأجل الوقوف على آراء المتقدمين من الباحثين الذي يطلق عليه « تاريخ العلم » .

فلأجل هذين الأمرين اشتملت الكتب الكلامية الدارجة على أمور غير لازمة ، يجب حذفها عن مصب الاهتمام والتركيز على « الإلهيات » .

وأما ثانياً : فإنَّ ما جاء به المتكلمون في أبواب إثبات الصانع وحدوث العالم مختصر جداً لا يفي بدفع الإشكالات والشكوك المبثوثة في طريق الإلهيين الجدد ، يلمس ذلك كل من قرأ الكتب النفسية والاجتماعية والفلسفية المادية التي تركز على تحليل حدوث النظام والأنواع على أسس خاصة ، ببيانات خادعة لعقول البسطاء ، بل المتعلمين .

فلأجل ذلك يجب أن تكون الكتب الكلامية ناظرة إلى ما وصلت إليه يد الباحث المادي من الشكوك والفروض التي يفتخر ويتبجح بها . فالبحث

عن الإلهيات من دون النظر إلى ما جاءت به المناهج المادية بحث مبتور . فالمتعلم على الطراز السابق إذا جادل العالم المادي ربما يقع فريسة لأفكاره الضارية ، أو يعود شاكّاً فيما يعتقده ، أو تتجلى الأصول العقيدية عنده بمظهر الوهن وعدم الرصانة . مع أنَّ ما اعتمد عليه المادي أسسٌ سرابيَّه لكنها خادعة ، لا يعرف خداعها إلّا المطلع على ما تسلّح به المادي .

وأما ثالثاً : فمشكلة العرض في الكتب الكلامية ملموسة جداً . فإنهم عرضوا أفكارهم بتعقيد وغموض ، ربما لا يتحملها ذوق الطالب المعاصر في العصر الحاضر ، الذي يطلب أنْ يكون المعقول كالمحسوس . فلأجل ذلك نرى المتون محشاة بالحواشي والحواشي مطرّزة بالتعاليق ، وما ذلك إلّا لأن المتأخر يرى نقصاً واضحاً في كتاب المتقدم فيقوم بتكميله على نحو ربما يوجب غموضاً فوق غموض .

وأما رابعاً : فإنَّ أكثر الكتب الكلامية ألّفت لبيان منهج خاص يرتضيه المؤلف ، فصارت قاصرة عن بيان سائر الأنظار والمناهج الذي نعبّر عنه بالبحث المقارن .

كانت هذه االعوامل تجيش في ذهني لأقوم بما هو الواجب عليّ في الأحوال الحاضرة ، وقد خدمت هذا العلم منذ شرخ الشباب إلى أنْ نيّفت على الستّين ، وقد رأيت أنَّ ترك ذلك ربما يكون تقاعداً عن حكم الله سبحانه ، وتقاعساً عن الواجب ، فقمت بإلقاء هذه المحاضرات في جامعة العلوم الإسلامية بـ « قم » المقدّسة ، بعد ما ألّفت دورات كبيرة وصغيرة في العقائد والأصول . وأرجو منه سبحانه أن يهديني إلى مهيع الحق ، ويصدني عن الجور في الحكم ، أو الصدور عن عاطفة وهوى ، والله سبحانه هو الهادي إلى الحق اللاحب .

المزايا الموجودة في هذه المحاضرات

ولأجل ما ذكرناه في الفصل السابق ، بذلنا السعي لأن تكون هذه الدراسات فارغة عن النقائص المذكورة « وإنْ كان الفعل البشري لا يخلو أبداً من نقص أو نقائص ، وما ألّف إنسان شيئاً ، إلاّ إذا نظر إليه في غده رآه ناقصاً غير واف بالمراد وقال : لو قدّمت هذا لكان أحسن أو أخرت هذا لكان أفيد ولو ولو. . . » فهي تشتمل على الميزات التالية :

الأولى: التركيز على المسائل اللازمة المفيدة في المجتمع وترك ما لا فائدة فيه ، أو ما تكفل البحث عنه سائر العلوم[1] .

الثانية : الاعتماد في نقل المناهج والمدارس الفكرية على المصادر الأصلية لأصحابها ، ورعاية العدل والإنصاف عند القضاء فيها . نعم الأمانة في النقل والعدل في القضاء كلمتان خفيفتان على اللسان ولكنهما ثقيلتان في الميزان .

وكَمْ مِنْ عائبٍ قولاً صحيحاً وآفتُهُ من الفَهْمِ السَّقيمِ

الثالثة : تنظيم المسائل تنظيماً هندسياً بحيث تكون المسألةُ المتقدمة مبدءً للبرهان في المسألة التالية ، ولا أقُل لا تكون مبتنية على المسائل المتأخرة .

الرابعة : طرح المباحث بشكل هادىء يلائم روح العصر ، والبرهنة عليها بوجه مقنع للطالب ، بعيد عن النقاش والرد ، وإنْ كان غير خال عن الإشكال ، لأجل كونه فكراً بشرياً .

---

(١) كالبحث عن الأسعار : إنخفاضها وارتفاعها ، والآجال ، وعوض الأم التي تصيب الأطفال والحيوانات التي صارت الشغل الشاغل في الكتب الكلامية ، والبحث عن الأول على عاتق العلوم الإقتصادية والثاني على عاتق كتب التفسير .

الخامسة : قد بذلنا العناية البالغة في الاستدلال بالآيات القرآنية ، وأحاديث العترة الطاهرة الذين عرفهم الرسول قرناء للكتاب وحلفاءه في حديث الثقلين . والاستدلال بالكتاب والحديث تارة على نحو الإستلهام ، وأخرى على نحو الاستدلال . وموقفهما في مجال الاستلهام موقف المفكر الذي يطرح فكرته مع البرهان ويدليه إلى المخاطب من دون إعمال تعبد منه ، كما هو الحال في البراهين التي أقامها القرآن في مجال إثبات الصانع ونفي الشريك عنه . فنعتمد على ما ذكره لا بما أنه كتاب سماوي جاء من جانبه سبحانه إذ المفروض أنه بعد لم تثبت المسائل المتقدمة عليه ، فكيف يمكن أن يتخذ حجة ، بل بما أن كلامه مشتمل على برهان يكفي في إثبات المطلوب سواء أكان ذلك البرهان بصفة كلامه تعالى أو لا . ولأجل ذلك نعرف القرآن بصفة الإستلهام ، فكأنه بمنزلة المعلم يأخذ بِيَدَيّ متعلمه ويرشده إلى آماله .

وموقفهما في مجال الإستدلال موقف من ثبت حجية قوله وصدق كلامه ، فيخبر عن موضوعات غيبيّة نأخذ قوله وإن لم نعرف برهانه ، ولكن بما أنَّ قوله أحد الحجج فهو كاف في الأخذ به وإن لم يعلم تفصيل برهان قوله كما هو الحال في إخباراتهما بعد ما ثبت حجيتهما .

تقييم جهود المؤلف

هذا ما يرجع إلى المحاضر ، وهناك فضل كبير يرجع إلى مؤلفنا الفاضل المحقق الشيخ حسن محمد مكي العاملي ـ دامت تأييداته ـ فقد قام بسعي بالغ وهمة عالية بضبط هذه المحاضرات ضبطاً دقيقاً ، وإخراجها بهذه الحلّة القشبية ، والثوب النقي الفضفاض ، وصبّها في قوالب رصينة ، رائعة الأسلوب ، فائقة النظام ، خالية عن التعقيد والإبهام ، تعلو عليها جودة السرد ، وحسن السبك ، ورصانة البيان . فحيّاه الله ، وجزاه خير الجزاء ،

على هـذا المجهود الجبـار الـذي أرجـو من فضله تعـالى أن يبقى ، مـدى الأجيال ، ذكراً مذكوراً ، وعملاً مبروراً وسعياً مشكوراً .

وقد أشرفت على جميع ما حبّرته يراعته، إشرافاً تاماً إلّا ما زاغ عنه البصر أو طغى عليه الوهم . وهذا هو الجزء ألأول الذي يزفه الطبع إلى طلاب الحقيقة والمعارف ، وأرجو من الله سبحانه أن يوفقه لإخراج الجزء الثاني الذي يشتمل على مباحث هامة في الوحي والنبوة والإمامة والخلافة وحشر الإنسان في المعاد . حتى تتم سلسلة المباحث في جزئين ، وسيكون محور الدراسة التخصصية في المراحل العليا في جامعة العلوم الإسلامية بـ « قم المقدسة » .

ومؤلفنا المكرّم قد سبق أقرانه بسبق غير منكور ، وسعي مشكـور وقد كتب من أبحاثنا الفقهية والأصولية شيئاً كثيراً قابـلاً للذكر ، وبعضهـا جاهـز للطبع . وهو ثمرة شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعهـا في السماء ، وهـو حفيد الشهيد السعيد إمام الفقه الشيخ (محمد بن مكي العـاملي الشهير بـالشهيد الأول) ، (رضوان الله عليه) الذي استشهد بيـد الجور والعـدوان في بلاد الشام عام (٧٨٦ هـ) . فجزى الله الوالد والولد البارّ أحسن الجزاء إنه خير مأمول وغاية مرجو ، ونحن على ثقة أنَّ المحاضر والمؤلف يلقيان بعض مـا يلقاه كل مخلص للحق ، ومدافع عن الحقيقة ، والله من وراء القصـد ، وله الحمد أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

حرّره ظهيرة يوم الجمعة السادس والعشرين من شهر رمضان المبـارك من شهور عام ١٤٠٨ هـ .ق .

جعفر السبحاني



كلمة المؤلف :

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى الأصفياء من عترته والمنتجبين من صحبه .

قد اشتدت حاجة الأوساط الإسلامية العامة والخاصّة ـ أعني العرفيّة والعلميّة ـ إلى تنقيح المطالب الأصولية التي تُبنى عليها العقيدة الإسلامية ، وتخليصها عن الشوائب ، بعد أن تشتّتت فيها الآراء بتشعب الميولات والأهواء ، وكاد الحق في مسائل عقائد الدين أن يندثر ، ومناراته أن تنطفىء ، إلاّ في صدور الخاصة من حملته ووعاته ، الذين جرّدوا أنفسهم عن الأهواء ، ونفضوا أيديهم عن دراهم الأمراء .

وسدّاً لهذا الفراغ المخيف ، شدّ سماحة العلامة شيخنا الأستاذ جعفر السبحاني التبريزي ، دام حفظه وعلا سؤدده ، ساعد الجد ، فأسدل على الراحة ستارها ، وجهّز لعُلى المُنى رِحالها ، وثابَر أعواماً تُعَدّ بالعقود ، ترك فيها المرغوب للنفس والمنشود ، حتى أدرك ما في أبيات الزبر مسطور فناله ، وغاص وراء كل مستور فطاله . . .

ثم أفـاض زبـدة ما استنهـل من معين كتاب الله وسنّـة نبيّـه وعتـرتـه الهادية ، وقـواعد الفلسفـة والحكمة المتعـالية ، فتلقيت ذلـك ـ بفضل الله سبحانه ومنّه عليّ ـ بملء وعيي،وبذلت في ضبط مطالبه وسعي ، حتى خرج بين يديك سِفراً كالزُّهرة في السماء نوراً ، وجُـدَيّ في السَّناء علوّاً . كتـابٌ جـامع لأسّ المـطالب العقائـدية وفـروعهـا ، يحـل المعضـلات ، ويـدفـع الشبهـات ، عميق الفكـرة ، رصين العبـارة وواضحهـا ، دقيق التبـويب والتحديد .

فالله سبحانه هو المسؤول أن يتقبل منّا هذا العمل ويُعمّ به النفع لأبناء جيلنـا والأجيـال الآتية ، ويـكون نبراسـاً للحق ومناراً للهـداية بمنّـه وفضله وكرمه . وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

حسن محمد مكي

رابع شوال المكرم ١٤٠٨ هـ.ق

قـم المشرفة

كلمة المؤلّف للطبعة الجديدة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الشكر لله على ما أَوْلىٰ.

لقد لاقى كتاب «الإلهيات» مُذْ أَبصر النور، رواجاً وإقبالاً في المحافل العلمية، لما تمّتع به من ميّزات، أبرزها:

١ـ المنهجيّة في العرض: حيث طرحنا مباحث الأصول متسلسلة على نهجٍ موافق للتسلسل العقلي المنطقي للموضوعات الكلاميّة، مع إرجاع كلٍّ بحث إلى موضعه المناسب. فبدأنا بمباحث عامة حول معرفة الدين وأُصوله، ثم بحثنا في أَدلّة إثبات الصانع، ثم في صفاته، وفيها أدرجنا مباحث العدل والبَداء والقضاء والقدر والجبر والإختيار، ثم في النبوة العامّة، فالنبوّة الخاصّة، فالإمامة، فالمعاد.

٢ـ التـدرُّج في البحث: ففي كلٍّ اصـل استعـرضنـا تعـريفـاته اللّغوية، ثم الإصـطلاحية. وإنّ كانت له ثمّـة مقدمات كلامية ضرورية طرحناها، كمسألة التحسين والتقبيح العقليين بالنسبة إلى مباحث الحكمة. ثم خضنا في أصل البحث، ثم فرّعنا عليه ثمراته وأهم الأسئلة والإشكالات التي قد تُطرح حوله، وأجبنا عليها. كما في ذيل بحث عالَمِيّة الرسالة وخاتميّتها من مباحث النبوة العامة، والأسئلة حول إمامة المهدي عليه السلام بعد البحث فيها، وأسئلة المَعاد بعد طرح مباحثه، وغير ذلك الكثير. وهذا ما أعطى المباحث مرونة، وصَبَغَها بصبغة عَمَليّة، وأَخرجها من حالة التنظير الجافّ.

ومن هذا القبيل طرح النماذج وتحليلها، كما يُلاحظ كثيراً في بحث إعجاز القرآن الكريم. إضافة إلى طرح الأسئلة على الباحث، ليُعْمِل ذهنه في حلِّها.

وفي هذا السياق، لاحظنا في بعض المواضع أنّ فروع بعض المباحث موسّعة بحيث يكون إدراجها ضمن المباحث الأمّ موجبا للتباعد بين أجزائها، وضياع العنوان والفكرة الرئيسية فيها، فأفردناها بالبحث في فصول خاصّة، كما فعلنا في بحث البَداء، وبحث القضاء والقدر، وبحث الجبر والإختيار، التي تُعَدّ فروعاً للحكمة الإلهية، فأدرجنا كلاًّ في فصل خاص.

٣ـ الشُّمـوليَّة في الإستدلال: كما يظهر من عنوان الكتاب، حيث استعرضنا الأدلة على ضوء ما يرشد إليه العقل والكتاب الحكيم والسُّنَّة المطهّرة. كما استعرضنا أدلة المتكلّمين وأدلة الفلاسفة أيضاً. وناقشنا ما احتاج منها إلى المناقشة، مما جعل هذا الكتاب فريداً في بابه.

وغير ذلك من الميّزات التي يلاحظها الباحث الكريم، كالسهولة في التعبير وتوخي أبسط ما يودّي المعنى المطلوب، وتجنّب التعقيد والإبهام.

طُبِعَ الكتاب، وسُرعان ما نفذت نسخه، فأُعيدت طباعته بشكله الأول مرتين، وكل ذلك في عامين من الزمن. وفي هذه المدة تيسّر لنا ـ بفضله تعالى ـ تصحيحه وتوضيح بعضٍ يسير من عباراته، وتحقيقه تحقيقاً كاملاً باستخراج فهارس آياته وأحاديثه وأشعاره وأعلامه ومصادره وغير ذلك.

وقد ارتأينا ـ لضخامة الكتاب ـ تقسيمه إلى أربعة أجزاء بدلاً من مجلّدين ضخمين، ليكون أسهل للتناول والإستفادة.

وهنـا لابـد من التذكير بأنّ كتاب «نظرية المعرفة» الذي حررناه من محاضرات الأستاذ العلامة السبحاني ـ دام ظله ـ قد أعددناه ليكون مَدْخلا إلى هذا الكتاب. ولذا ينبغي عدُّه ممهّداً لدراسة هذه المجموعة العقائدية، وعدم الغفلة عنه.

وختاماً، أرى لزاماً عليَّ أن أُقدّم شكري إلى ولدي الروحي الشيخ رشاد شومان العاملي ـ رعاه الله ـ لما بذله من مجهود في استخراج وتنظيم فهارس الكتاب. وإلى المركز العالمي للدراسات الإسلامية لما بذله من عناية في تقديم الكتاب بحلّته الجديدة هذه.

والحمد لله رب العالمين

حسن مكي العاملي

شوال المكرم ١٤١١ هـ

الفصل الأول
مقدمات أصوليَّة عامة

١ - حياة الإنسان والقيم الأخلاقية .
٢ - ما هو الدِّين ؟ وما هي جذوره في الفطرة الإنسانية
٣ - دور الدين في الحياة .
٤ - المعرفة المعتبرة .
٥ - المعارف العليا في الإسلام .
٦ - لماذا نبحث عن وجود الله سبحانه ؟



بسم الله الرحمن الرحيم

نصدر بحوثنا الكلامية بجملة من المقدمات المفيدة التي لا غنى عنها ، للتعرف على واقع الدين ومفهومه ، وجذوره في الفطرة الإنسانية ، ودوره في حياة الإنسان ، والمعرفة المعتبرة في الإسلام .

١ ـ حياة الإنسان والقيم الأخلاقية

لا نتصور إنساناً يملك من العقل شيئاً ، يخالف التقدم الصناعي ويعارضه ، بل يقوده إلى دعم « التكنولوجيا » التي تؤتيه الراحة والرفاه .

غير أنَّ المشكلة في هذه الآونة من حياة البشر تنبع من موقع آخر ، وهو استغلال الغرب هذه « التكنولوجيا » لصالح الإنتاج والتوزيع ، وجعله الأخلاق والمشاعر الإنسانية ضحيَّة لهذه الغاية .

نداء يطرق الأسماع من بعيد :

وفي هذه الظروف الحَرِجة بالنسبة للإنسان المثالي ، ظهر أُناس ذوو

ضمائر حية وقلوب مستنيرة يَشْكون هذه الحالة المحيطة بالإنسان ، ويطردون الحياة الآلية المصطنعة . وقد أحسّوا أنَّ الإنسان قد وصل إلى الدَّرْك الأسفل من القيم الأخلاقية ، وأنَّ الحياة الآلية (جَعْل الطاقات الإنسانية والقيم ضحية الإنتاج والتوزيع) لا توصله إلى السعادة على الإطلاق ، بل تقوده إلى تحصيل المال والثروة بسرعة ، وفي الوقت نفسه إلى تحطيم القيم والمثل وضياعها . ومن هذا المنطلق حاول هؤلاء إضفاء طابع روحي على حياة الإنسان حتى تتوازن الحياة المادية مع الحياة المعنوية .

ونحن إذْ نبارك لهؤلاء العلماء خطوتهم نذكّرهم أنَّ القرآن الكريم قد وصف الحياة المادِّية الخالية من المعنويات والقيم بأنها طيف يدور بين اللَّعب واللَّهو والزينة والتفاخر وينتهي بالتكاثر في الأموال والأولاد :

قال سبحانه : ﴿ **إعْلَموا أنَّما هَذِهِ الحَياةُ الدُّنيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفاخُرٌ بَيْنَكُم وَتَكاثُرٌ في الأَمْوالِ والأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أعْجَبَ الكُفّارَ نَباتُهُ ثُمّ يَهِيجُ فَتَراهُ مُصْفَرّاً ثُـمَّ يَكُـونُ حُطاماً وَفي الآخِرَةِ عَـذَابٌ شَديـدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللّهِ وَرِضْوانٌ وَما الحَياةُ الدُّنْيا إلاّ مَتاعُ الغُرُور** ﴾[1] .

ترى أنه سبحانه يقسم الحياة المادية إلى أقسام خمسة وكأنها تدور من بدايتها إلى نهايتها بين هذه المدارج وهي :

١ ـ اللعب .

٢ ـ اللهو .

٣ ـ التزين والتجمل .

٤ ـ التفاخر .

٥ ـ التكاثر في الأموال والأولاد .

---

(١) سورة الحديد : الآية ٢٠ .

ويعتقد العلماء أنَّ كـل قسم من هذه الأقسـام يشغل مقـداراً من عمر الإنسان ثم يندفع إلى القسم الآخر حسب تكامل سنه واشتداد قـواه ، ولعل كل واحد منها يأخذ من عمر الإنسان ثمان سنوات ، ثم الخامس يستمر معه إلى خاتمة حياته ولا يفارقه حتى يموت .

ثم إنَّ الآية المباركة تشبّه هذه الحياة الفارغة من القيم ، بنبات مخضرّ لا دوام لاخضراره ولطافته ، فسرعان ما يتحول النبات الأخضـر إلى الأصفر الذي ينفر منه الإنسان .

فمثل الإنسان الغارق في مستنقع المادة كمثل هذا النبات حيث يبتدىء حيـاته بـالإخضرار واللطافـة ويستقر في نهـايـة المـطاف ، جيفـة في بـطن الأرض ، إلّا من قرن حَياته المادّيـة بالحيـاة المعنويـة غير المنقـطعة بمـوته وزهوق روحه .

وإنَّ القرآن الكريم أيضـاً يصوّر الحيـاة الماديـة بشكل آخـر ويقول : ﴿ وَالذّينَ كَفَرُوا أعمالُهُم كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَمْآنُ مَاءً حتى إذا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الحِسابِ ﴾[1] .

فالحياة المـادية في ريعـانها تتجلى بصـورة شيء واقعي له من الـزهو والجمال ما يغري به كالسراب الذي يخدع العطشان ، فإذا انتهى إلى نهاية المطاف من عمره ، يقف على أنها لم تكن شيئاً واقعياً يسكن إليه .

إنَّ الحياة الإنسانية إنَّما تأخذ المنحى السليم إذا تفاعلت مع الجانب الروحي ، ليكون للدين والقيم والأخلاق مكانة مرموقة في حيـاته ، كمـا أنَّ لحاجاته المادية ذاك المقام المنشود . وإنَّما تتجلى هذه الحقيقة ، أي لزوم التوجه إلى الدين ، إذا وقفنا على أمرين :

---

(١) سورة النور : الآية ٣٩ .

١ ـ ما هو الدّين ؟ وما واقعه ؟

٢ ـ ما هو دوره في حياة الإنسان ؟

* * *

٢ ـ ما هو الدّين ؟ وما هي جذوره في الفطرة الإنسانية ؟

لا يحاول الدّين إرجاع البشر إلى الجهل والتخلف ، بل هو ثورة فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقّي في جميع المجالات . وما هذه المجالات إلاّ أبعاده الأربعة :

أ ـ تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام والخرافات .

ب ـ تنمية الأصول الأخلاقية .

جـ ـ تحسين العلاقات الإجتماعية .

د ـ إلغاء الفوارق العنصريّة والقوميّة .

ويصل الإنسان إلى هذه المآرب الأربعة في ظل الإيمان بالله الذي لا ينفك عن الإحساس بالمسْؤوليَّة ، وإليك توضيحها :

أمّا في المجال الأول ، أعني إصلاح الأفكار والعقيدة فنقول : لا يتمكن الإنسان المفكر من العيش بلا عقيدة ، حتى أولئك الذين يضفون على منهجهم طابع الإلحاد ، ويرفعون عقيرتهم بشعار اللّادينية ، لا يتمكنون من العيش بلا عقيدة في تفسير الكون والحياة . وإليك نظرية الدّين لواقع الكون والحياة .

إنَّ الدين يفسر واقع الكون وجميع الأنظمة المادية بأنها إبداع موجود عال قام بخلق المادة وتصويرها وتحديدها بقوانين وحدود ، وقد أخضعه لنظام دقيق ، فالجاعل غير المجعول ، والمعطي غير الآخذ .

كما أنّه يفسر الحياة الإنسانية بأنها لم تظهر على صفحة الكون عبثاً ولم

يُخلق الإنسان سدى ، بل لتكوّنه في هذا الكوكب غاية عليا يصل إليها في ظل تعاليم الأنبياء والهداة المبعوثين من جانب الخالق إلى هداية مخلوقه .

هذا هو تفسير الدين لواقع الكون سر الحياة ، غير أنَّ المادّي يحاول تفسير الكون بشكل مغاير ، وهو يقول :

إنَّ المادة الأُولى قديمة بالذات وهي التي قامت فأعطت لنفسها نظماً ، وأنَّه لا غاية لها ، ولا للإنسان القاطن فيها .

وبعبارة أُخرى ، إنَّ للكون في نظرية الإنسان الإلٰهي بداية ونهاية ، فإنَّ نشوءه من الله سبحانه ، كما أنَّ نهايته ـ باسم المعاد ـ إلى الله تعالى .
غير أنَّ الكون في نظرية الإنسان المادي فاقد للبداية والنهاية ، بمعنى أنَّه لا يتمكن من ترسيم بدايته ، وأنَّه كيف تحقق وتكوّن ووُجد ؟ بل كلّما سألته يجيبك : بـ « لا أدري » . كما أنَّه لا يتمكن من تفسير نهايته وغايته ، ولو سألته عن ذلك لأجابك بـ « لا أعلم » . فهذا العالم عند الفيلسوف المادي أشبه بكتاب مخطوط مخروم قد سقطت من أوله وآخره أوراق مما أدخله في إطار الإبهام ، فلا يقف الإنسان على بدئه ولا على ختامه فالفيلسوف الماديّ جاهل ببدء العالِم وختامه وليس له هنا جواب سوى « لا أدري » .

وبعبارة ثالثة : لم تزل الأسئلة الثلاثة التالية عالقة بذهن الإنسان منذ أنْ عرف يمينه من يساره ، وهي :
١ ـ إنَّه من أين ؟
٢ ـ وإلى أين ؟
٣ ـ ولماذا خُلِق ؟ .

وهذه الأسئلة الثلاثة يجيب عنها الفيلسوف الإلهي بأجوبة رصينة تتضح من خلال هذه الرسالة ، وإجمالها أنَّ البداية من الله ، وأنَّ نهاية المطاف هي

الله سبحانه ﴿ إِنَّا لِلَّهِ وإِنَّا إِلَيْهِ راجِعونَ ﴾[1] ، وأَنَّ الغاية هي التخلّق بالقيم والمثل الأخلاقية والإتصاف بأسمائه وصفاته سبحانه . غير أنَّ المادي يَكِلُّ عند الإجابة عن هذه الأسئلة ولا يأتي بشيء مقنع .

وعلى هذا الأساس قلنا إنَّ للدّين دوراً في تصحيح الأفكار والعقائد . ومن خلال المقارنة بين الفكر الإلهي والمنهج المادي في الإجابة على الأسئلة الثلاثة يعلم الإنسان أنَّ التكامل الفكري إنما يتحقق في ظل الدين ، لأنه يكشف آفاقاً وسيعة أمام عقليته وتفكيره ، في حين أنَّ المادي يملأ الذهن بالجهل والإبهام ، بل يقوده إلى الخرافات . إذ كيف يمكن للمادة أن تمنح نفسها نُظُماً ؟ وهل يمكن أن تتّحد العلّة والمعلول ، والفاعل والمفعول ، والجاعل والمجعول ؟ .

هذا ما يتعلق بدور الدين في مجال إصلاح الفكر والعقيدة .

وأمّا في المجال الثاني ، وهو ما يتعلق بتنمية الدّين للأصول السامية للأخلاق فنقول : إنَّ العقائد الدينية تعد رصيداً للأصول الأخلاقية إذ التقيد بالقيم ورعايتها لا ينفك عن مصاعب وآلام يصعب على الإنسان تحملها إلاّ بعامل روحي يسهّلها ويزيل صعوبتها له ، وهذا كالتضحية في سبيل الحق والعدل ورعاية الأمانة ومساعدة المستضعفين . فهذه بعض الأصول الأخلاقية التي لا تنكر صحّتها ، غير أنَّ تجسيدها في المجتمع يستتبع آلاماً وصعوبات ، كما يستتبع الحرمان من بعض اللذائذ ، فما هو ضمان تحقق هذه الأصول ؟ .

إنَّ الإعتقاد بالله سبحانه وأنَّ في إجراء كل أصل من الأصول الأخلاقية أجراً كبيراً يصل إليه الإنسان في الحياة الأخروية ، خير عامل لتحبيذ الإنسان وتشويقه على إجرائها والتلبّس بها في حياته الدنيويَّة ، ولولا ذاك الإعتقاد لأصبحت الأخلاق نصائح وعظات جافة لا ضمان لإجرائها .

---

(١) سورة البقرة الآية ١٥٦ .

وفي هذا الصدد يقول ويل ديوارانت المؤرخ المعاصر : « لولا الدّين لتجلت الأخلاق وكأنها أشبه بالمبادلات الإقتصادية ، ولصارت الغاية منها الفوز بالنجاح الدنيوي بحيث لو كان النجاح والفوز مضاداً للقيم لتمايل عنها ، لكون الغاية في جانب اللاقيم ، وإنما هي العقيدة الدينية التي تترك الإحساس بالمسؤولية في روح الإنسان »[1] .

وأما في المجال الثالث ، وهو ما يتعلق بتوطيده العلاقات الإجتماعية ، فنذكر فيه ما ذكرنا في دعمه الأخلاق السامية . فإنّ العقيدة الدّينية تساند الأصول الاجتماعية لأنها تصبح عند الإنسان المتديّن تكاليف لازمة ، ويكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل والإجراء .

غير أنّ تلك الأصول بين غير المتديّنين لا تراعى إلّا بالقوى المادّية القاهرة . وعندئذ لا تتمتع الأصول الإجتماعية بأي ضمان تنفيذي وهذا مشهود لمن لاحظ حياة الأمم الماديّة غير الملتزمة بمبدأ أو معاد .

وأما المجال الرابع ، أعني إلغاءه الفوارق العنصرية والقومية المفروضة على عاتق المستضعفين بالقوة والسلطة والإغراء والجهل وتشويه الحقائق .

فنقول : إنّ الدّين يعتبر البشر كلهم مخلوقين لمبدأ واحد ، فالكل بالنسبة إليه حسب الذات والجوهر كأسنان المشط ، ولا يرى أي معنى للتمييز والتفريق وترفيع بعض وتخفيض بعض آخر ، كما لا يرى معنى لوجود أناس اتخمهم الشبع وآخرين أهلكهم الجوع والحرمان .

فهذه هي المجالات الأربعة التي للدين فيها دور وتأثير واضح ، أفيصح

---

(١) لذائذ الفلسفة ، ص ٤٧٨ .

بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبة أنْ نهمل البحث عنه ، ونجعله في زاوية النسيان ؟

غير أن هنا نكتة نلفت نظر القارىء إليها ، وهي أنّه ليست كل عقيدة تتسم باسم الدين قادرة على خلق هذه الآثار وإبداعها ، وإنما تقدر عليها كل عقيدة دينية تقوم على أساس العقل ، وتكون واصلة إلينا عن طريق الأنبياء الصادقين ، ففي مثل تلك العقيدة نجد الحركة والحياة ، وفي غير هذه الصورة يصبح الدين عقائد خرافية تتجلى بصورة الرهبانية والميول السلبية إلى غير ذلك من الآثار السيئة التي نلمسها في العقائد الدينية التي لا تمت إلى الوحي ورجال الدين الحقيقي بصلة .

فالمفكر الغربي إذ يتهم الدّين بأنّه عامل التخلف والإنحطاط ، ومضاد للتقدم والرقي ، فهو يهدف إلى أمثال هذه العقائد الدينية .

وهناك نكتة أخرى وهي : إنَّ الدين الحقيقي يلغي الفوارق السلبية التي لا تمت إلى أساس منطقي بصلة ، وأما المميزات الإيجابية التي لا تنفكّ عن أفراد البشر فهي غير ملغاة أبداً ، فكما أنَّ أصابع اليد الواحدة تختلف كل واحدة منها عن الأخرى ، كذلك أفراد البشر يتفاوتون من حيث العقل والفكر والحركة والنشاط .

فالفوارق التي تنشأ من نفس طبيعة الإنسان غير قابلة للحذف والتغيير ، وما يرفضه الدين ويحذفه عن مجال الحياة هو الإمتيازات النابعة من القوة والسلطة .

إلى هنا تعرفنا على الجوانب الحقيقية للدين وحان الآن وقت التعرف على جذوره في فطرة الإنسان .

الدين والفطرة :

الإيمان بالمبدأ والتوجه إلى ما وراء الطبيعة من الأمور الفطرية التي عجنت خلقة الإنسان بها ، كما عجنت بكثير من الميول والغرائز .

أقول بشكل عام إنَّ إدراكات الإنسان تنقسم إلى نوعين :

١ ـ الإدراكات التي هي وليدة العوامل الخارجة عن وجود الإنسان بحيث لولاها لما وقف الإنسان عليها بتاتاً ، مثل ما وقف عليه من قوانين الفيزياء والكيمياء والهندسة .

٢ ـ الإدراكات النابعة من داخل الإنسان وفطرته من دون أن يتدخل في الإيحاء عامل خارجي . كمعرفة الإنسان بنفسه وإحساسه بالجوع والعطش ، ورغبته في الزواج في سن معينة ، والإشتياق إلى المال والمنصب في فترات من حياته . تلك المعارف ـ وإنْ شئت سميتها بالأحاسيس ـ تنبع من ذات الإنسان وأعماق وجوده . وعلماء النفس يدّعون أنَّ التوجه إلى المبدأ داخل تحت هذا النوع من العرفان .

إنَّ علماء النفس يعتقدون بأَنَّ للنفس الإنسانية أبعاداً أربعة يكون كلُّ بعد منها مبدأً لآثار خاصة .

أ ـ روح الإستطلاع واستكشاف الحقائق ، وهذا البعد من الروح الإنسانية خلاق للعلوم والمعارف ، ولولاه لما تقدم الإنسان منذ أن وجد في هذا الكوكب ، شبراً في العلوم واستكشاف الحقائق .

ب ـ حبّ الخير ، والنزوع إلى البرِّ والمعروف ، ولأجل ذلك يجد الإنسان في نفسه ميلاً إلى الخير والصلاح ، وانزجاراً عن الشر والفساد . فالعدل والقسط مطلوب لكل إنسان في عامة الأجواء والظروف ، والظلم والجور منفور له كذلك ، إلى غير ذلك من الأفعال التي يصفها كل إنسان بالخير أو الشر ، ويجد في أعماق ذاته ميلاً إلى الأول وابتعاداً عن الثاني ،

وهذا النوع من الإحساس مبدأ للقيم والأخلاق الإنسانية .

جـ ـ عشق الإنسان وعلاقته بالجمال في مجالات الطبيعة والصناعة فالمصنوعات الدقيقة والجميلة ، واللوحات الفنية والتماثيل الرائعة تستمد روعتها وجمالها من هذا البعد .

إنَّ كل إنسان يجد في نفسه حبّاً أكيداً للحدائق الغناء المكتظة بالأزهار العطرة والأشجار الباسقة ، كما يجد في نفسه ميلاً إلى الصناعات اليدوية المستظرفة وحباً للإنسان الجميل المظهر ، وكلها تنبع من هذه الروح التي عجن بها الإنسان ، وهي في الوقت نفسه خلّاقة للفنون في مجالات مختلفة .

د ـ الشعور الديني الذي يتأجج لدى الشباب في سن البلوغ ، فيدعو الإنسان إلى الإعتقاد بأنَّ وراء هذا العالم عالماً آخر يستمد هذا العالم وجوده منه ، وأنَّ الإنسان بكل خصوصياته متعلق بذلك العالم ويستمد منه .

وهذا البعد الرابع الذي اكتشفه علماء النفس في العصر الأخير وأيدوه بالإختبارات المتنوعة مما ركز عليه الذكر الحكيم قبل قرون وأشار إليه في آياته المباركات ، نعرض بعضها :

أ ـ ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها ﴾[1] .

إنَّ عبارة « فِطْرَةَ الله » تفسير للفظة الدّين الواردة قبلها ، وهي تدل بوضوح على أنَّ الدّين ـ بمعنى الإعتقاد بخالق العالم والإنسان ، وأنَّ مصير الإنسان بيده ـ شيء خلق الإنسان عليه ، وفُطر به كما خلق وفُطِر على كثير من الميول والغرائز .

---

(١) سورة الروم : الآية ٣٠ .

ب ـ ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾[2]

أيْ عرَّفْنا الإنسان طريقَ الخيـر وطريقَ الشـر . وليس المراد التعـرف عليهما عن طريق الأنبياء بل تعريفهما من جانب ذاته سبحانه، وإن لم يقع في إطار تعليم الأنبياء ، وذلك لأنه سبحانه يقول قبله ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ في كَبَد * . . . * أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ فالكل من معطياته سبحانه عند خلق الإنسان وإبداعه .

وهذا إنْ دلّ على شيء فإنما يدل على أنَّ النظرية التي اكتشفها علماء معـرفة النفس ممـا ركّز عليهـا الوحي بشكـل واضح ، وحـاصلها إنَّ الـدين بصورته الكليَّة أمر فطري ينمو حسب نمو الإنسان ورشده ، ويخضع للتربية والتنمية كما يخضع لسائر الميول والغرائز .

* * *

٣ ـ دور الدين في الحياة

لقـد بان ممـا ذكرنـا واقع الـدين ومفهومـه وأنَّه أمـر مكنون في فـطرة الإنسان ، غير أنَّه يجب علينا أنْ نعرف دوره في الحياة ، وأنَّه له التأثير الكبير في حياة الإنسان العلميـة والإجتماعيـة ، ولأجل إيقـاف القارىء على تـأثير الدين في هذه المجالات الحيويَّة نشير إلى بعضها :

أ ـ الدين مبدع للعلوم :

نحن نستعـرض في هذا البحث مـدى تـأثيـر النـظريتين المتضـادتين (الدّين والإلحاد) حول نشوء العالم ، في استكشاف الحقـائق والتطلع إلى

---

(٢) سورة البلد : الآية ١٠ .

السنن السائدة فيه ، من دون جنوح ـ فعلا ـ إلى صحة إحدى الفرضيتين .

لا شك أنَّ في تفسير العالم وتبيينه نظريتين متقابلتين لا تجتمعان أبداً ، وسنبين فيما بعد الصحيح منهما ، غير أنَّ الذي نركز عليه هنا هو تحديد تأثير كل واحدة من النظريتين على تكامل العلوم ورقيها .

النظريَّة الأولى : تعتمد على أنَّ العالم من الذرة إلى المجرة إبداع عقل كبير ، وموجود جميل ، غير متناه في القدرة والعلم ، فهو بعلمه وقدرته أبدع العالم وخلقه .

النظريَّة الثانية : إنَّ مادة العالم أزلية ليس للعِلْم ولا القدرة ، الخارجين عنها ، أي صنع وتأثير فيه ، فلو وجدت فيه سنن ، فإنما هي وليدة التصادف أو ما يشبهه من الفروض العلمية التي تشترك جميعها في القول بإفاضة المادة الصَّماء العمياء على نفسها السنن والقوانين .

نحن لا نريد التَّركيز على إحدى الفرضيتين لأن الحقيقة ستتجلى في الأبحاث الآتية ، وإنما نركز على معرفة أية نظرية من النظريتين تحثّ الإنسان على التحقيق وتثير روح البحث في نفسه ؟

هل القول بأن عالم المادة صنع موجود غير متناه في العِلْم والقدرة ، قد أبدع المادة وأجرى فيها السنن والقوانين بفضل علمه وسعة قدرته ؟

أو القول بأنَّ المادة لم تزل أزلية وليس فيها للعِلْم والقدرة صنع ، ولو صارت ذات سنن وقوانين فإنما هي وليدة الصّدفة أو وليدة التضاد الحاكم عليها ـ كما هو أحد الفروض للماديين الماركسيين ـ أو ما يقرب من ذلك .

فأي النظريتين هو المؤثر في تقدم العلوم وتكاملها ؟

لا شك أنَّ الباحث عن الكون لو تدرَّع بالنظرية الأولى يجد في نفسه

حافزاً على التحقيق وإحساساً بأَنَّ العالم غير منفك عن السنن والنظم ، وعليه أنْ يتفحَّصَ عنها .

وهذا بخلاف الباحث المعتنق للنظرَّية الثانية ، لأنَّ تحقق الصدفة أو التضاد السائد بين أجزاء المادة ، لا يورث العِلْم بحتمية حدوث سنن وأنظمة في داخل المادة حتى يبحث عنها الإنسان فلا يصح للباحث عن سنن العالم والمستطلع للحقائق السائدة فيه ، أنْ يتكىء على منصة الدراسة إلاّ أنْ يكون معتقداً بالنظريَّة الأُولى دون النظرية الثانية .

وهذا ما ادَّعيناه في صدر البحث من أَنَّ العقيدة الدينية خلاقة للعلوم وباعثة للتحقيق .

وقد خرجنا بهذه النتيجة وهي أَنَّ الدين بمعنى الإعتقاد بكون العالم مخلوقاً لعلم وقدرة ، عامل كبير في تقدم العلوم البشرية ، وأَنَّه يثير روح التعمق والتدبر في الإنسان المحقق ، في حين إنَّ اللادينية والإعتقاد بأصالة المادة وعدم اتصالها بمبدأ أقوى لا يثير شوق البحث والتحقيق .

نعم ، ها هنا سؤال ربما يخالج ذهن القارىء وهو أنَّ هناك عدة فرق من دعاة المادية ، من المكتشفين لأسرار الطبيعية ونظمها ، فلو كان الإلحاد يعرقل خطى التحقيق والتقدم ، فكيف وصل هؤلاء إلى ما وصلوا إليه من الكشف والتحقيق ؟

الجواب : إنَّ هؤلاء وإن كانوا يحملون شعار الإلحاد ، لكنها شعارات على السنتهم ، وأما قلوبهم فتخفق بخلاف ذلك ، بمعنى أَنَّهم يعتقدون في صميم قلوبهم بخضوع العالم لقوة كبرى أَجرت فيه السنن والنظم ، التي هم بصدد كشفها والتعرف عليها ، ولولا ذاك الإيمان والإعتقاد بخضوع العالم لتلك القوة ، لما حصل لهم الإيمان بأَنَّ المادة ذات سنن ونظم ، أرضها وسماءَها ، قريبها وبعيدها ، حتَّى النجوم والمجرات المتوغلة في أعماق

الكـون فإنَّ إصـرارهم على كشف النظم فـرع الإيمان بـوجودهـا فيها ، ولا يحصـل الإيمان والإذعـان إلّا لمن اعتقد خضـوع العالم لقـوة كبرى عـالمة قادرة ، أُجرت فيها السنن . وإلّا فالإعتقاد بأزلية المادة وكون السنن الحكيمة وليدة التصادف لا يوجب أي إذعان بوجود النـظم في جميع أجـزاء العالم ، قريبها ونائيها .

وبعبارة أوضح:إنَّ كل مستكشف قبل الشروع في الإستكشاف ذو عقيدة خـاصـة ، وهي أنَّ كـل ذرة من ذرات هـذا العـالم حيّهـا وميتهـا ، قـريبهـا وبعيدها ، مشتملة على قانون يريد هو أنْ يستكشفه ويفرغه في قالب العِلْم ، فعندئذ نسأل من أين حصل لهذا المكتشف هذا الإذعان والإعتقاد . لا بد أنْ يكون لهذا العلم مبدأ ومصدرٌ ، فما هذا المنشأ ؟ .

فإنْ قال : « إني أعتقد بأَنَّ مجموع العالم إبداع قوة كبـرى ذات علم وقدرة هائلين أُوجدت العالم بعلمها وقدرتها وحكمتها » ، لصح له أنْ يعتقد بأَنَّ كل جزء من أجزاء هذا العالم ذو نظام ، لأَنَّ فعل العالم القادر الحكيم لا ينفك عن النظم ولا يوجد فيه اختلال ولا اضطراب .

وإنْ قال : « إني أعتقد بأزلية المـادة وأنَّ المادة الصمـاء صارت ذات نظام في ظل الصدفة طيلة الأزمنة المتمادية » ، فيقال له:إنَّ الإعتقاد بالصدفة لا يلازم الإذعان بالنظام مائة بـالمائـة بل يحتمـل أنْ يوجـد هناك نـظام كما يحتمل أنْ لا يوجد .

فتفسير الإذعان بوجود النظام مائة بالمائة عن طريق الإعتقاد بالصدفـة باطل جداً لأنه من قبل تفسير العلم القطعي ، بشيء لا يوجد العلم بل يوجد الإحتمـال ، لأن الإعتقاد بـالصدفـة مبدأ لاحتمـال وجود النـظام لا الإذعان بوجوده ، فلا بد لهذا الإذعان من علّة أُخـرى غير الصـدفة ، وليس هي إلّا

الإعتقاد بكون الشعور والقدرة دخيلين في إنشاء العالم وإخراجه إلى حيز الوجود .

وإنْ شئت أُفرغ هذا البيان بقالب منطقي وقل : لكل مكتشف قبل الإنشغال بالكشف ، إذعان بوجود النُّظم والسنن في هذا العالم ، وهو يريد كشفها ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر ، إنَّ المادي يرى العامل الوحيد لظهور السنن هو الصدفة ، ولكنها ليست عاملاً مورثاً للإذعان بل أقصى ما تورثه هو الاحتمال . مع أنَّ المستكشف يحمل العلم بالسنن لا أنه يحتمل أنْ يكون هناك سنّة ونظام .

فيجب أنْ يفسّر ذاك الإذعان بعامل ثان وليس هو إلّا قيام العالم ، حدوثاً وبقاء ، بعلم وقدرة أزليين .

ب ـ الدّين دعامة الأخلاق

قد تعرفت على دور الدين في إثارة روح التحقيق في الإنسان ، لكن له دوراً آخر في تركيز الأخلاق وتحكيم أصولها في المجتمع ، وإليك بيانه :

لا شك أنَّ إقامة الأخلاق والتمسك بالقيم الأخلاقية ، لا ينفكّ عن الحرمان في بعض الأحايين وترك اللذائذ النفسانية في ظروف أُخر ، وعندئذٍ يجب أنْ نبحث عن عامل النجاح في هذا المعترك .

فمن جانب : إنَّ الإنسان مقهور للميول النفسانية والغرائز المتعدية التي لا تعرف لنفسها حدّاً وهي تريد أنْ تفجر أمامها ، وتنال كل لذيذ وملائم ، وافق القيم أمْ خالفها ، وهذا شيء يحسه كل إنسان في كثير من فترات حياته .

ومن جانب آخر : إنَّ الفطرة الإنسانية توحي إلى صاحبها بحفظ القيم والعمل بالأخلاق كما أنَّ علماء التربية يوصون بذلك . وعند ذلك يجد الإنسان في نفسه صراعاً عنيفاً بين ميوله ، فلا بد لنجاحه في هذا المعترك من عامل يرجح كفّة الفطرة الإنسانية الموحية بحفظ الأخلاق والعمل بالقيم ، فما هو هذا العامل خصوصاً في الفترات التي يغيب فيها الرقيب ، وتنام فيها العيون ، ولا يسأل الإنسان عما يفعل ؟ .

هنا يتجلى الدّين بصورة عامل قوي يرجح كفة الأخلاق ، ويوحي للإنسان بالعمل بالقيم وكبح جماح الغرائز ، لأن المتديّن يعتقد بأنَّ كل ما يعمل من خير وشرّ في هذه الدنيا ، سيحاسبه الله سبحانه عليه بأشد الحساب وأدقّه ﴿ **وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّماءِ** ﴾[1] .

وهذا بخلاف ما إذا كان ملحداً ولم يعتقد بكتاب ولا حساب لا في الحياة ولا بعدها فلا يرى في معترك صراع الغرائز وتنازعها في كيانه رادعاً عن نقض الحدود وتجاهل القيم غير عنصر ضعيف التأثير يُدعى بالفطرة الإنسانية ، التي سرعان ما تتقهقر أمَام طوفان الشّهوات ، والنَّزوات .

وهذا شيء ملموس لا نطيل الكلام فيه .

ج - الدّين حصن منيع في خضمّ متقلبات العَالَم

إنَّ الحياة في هذا الكوكب حليفة التعب والوصب ، والإنسان يعيش في السرَّاء والضرَّاء ، يفقد الأعزة ويواجه البلايا والنوازل إلى غير ذلك من الملمّات المؤلمة القاصمة للظهر ، فما هي السلوى في مواجهة علقم الحياة وحنظلها ؟ .

---

(١) سورة يونس : الآية ٦١ .

أقول إنَّ الدِّين هو السلوى الكبرى التي تجعل الإنسان جبلاً راسخاً تجاه الحوادث المؤلمة غير متزعزع في البلايا ولا متزلزل عن الكوارث ، لماذا ؟ لوجهين :

أما أولاً فإنه يعتقد أنَّ ما يجري في الكون من خير وشر ، فهو من مظاهر مشيئة الخالق الحكيم الذي لا يصدر منه شيء إلّا عن حكمة ولا يفعل إلّا عن مصلحة ، فهذه الكوارث ، مرّة ظواهرها ، حلوة بواطنها ، وإنْ كان الإنسان لا يشعر بذلك في ظرف المصيبة والابتلاء ، ولكنه يقف عليه بعد كشف الغطاء وانجلاء الحقائق .

وثانياً فإنَّ الإنسان إذا صبر تجاه المصائب واستقبلها بصدر رحب ووجه مشرق يكون مأجوراً عنده سبحانه بصبره وثباته واستقامته ، ورضاه بتقديره وقضائه قال سبحانه : ﴿ **وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِليهِ راجِعُونَ * أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولئِكَ هُمُ المُهْتَدُونَ** ﴾[1] . فعند ذلك يتجلى الدِّين كدواء يسكّن الآلام ويخفّف المصائب ، بل ربما يستقبلها ببشاشة وانشراح ، غير أنَّ المادي في ذاك المجال فاقد البلسم لجراحات حياته ، وفاقد الدواء لاضطراباته ، لأنه لا يعتقد بأن وراء المادة عالماً يحشر فيه الإنسان ، ويثاب بصبره ، ويؤجر بأعماله فهو يعتقد بأنَّ دائرة الكون محدودة بالمادة ، يبدأ منها وينتهي إليها ، فلا مناص منها إلّا إليها ، وهي صماء وعمياء لا تقدر على تسكين جروح الإنسان وترفيه روحه ، فلأجل ذلك نرى الانتحار شائعاً بين تلك الزمرة ، عند المصائب ، وأما الزمرة المؤمنة بالحياة الأُخروية ، فيستقلّون آلام المصائب عند حلولها ويسلّون أنفسهم بالصبر والثَّواب على خلاف الماديّين حيث يستكثرونها ويستسلمون أمامها .

---

(١) سورة البقرة : الآيات ١٥٥ ـ ١٥٧ .

فلو صحَّ لنا تشبيه المعقول بالمحسوس وإفراغ المعاني العالية في قوالب حسية ضيقة ، فلا عتب علينا إذا قلنا بأن الدين تجاه التيارات المؤلمة القاصمة للظهر ، الموجبة للإنفجار ، كصمام الأمان في المسخّنات البخارية التي لم يزل بخارها يزداد حيناً بعد حين ، فلو لا صمام الأمان الذي يوجب تسريح البخار الزائد ، لانفجر المسخن في المعمل وأورث القتل الذريع والحرق الفظيع ، وقد اعتذرنا عن هذا المثال بأنه من باب تشبيه المعقول بالمحسوس .

* * *

٤ ـ المعرفة المعتبرة

إنَّ الخطوة الأولى لفهم الدّين هي الوقوف على المعرفة المعتبرة فيه . فالدّين الواقعي لا يعتبر كل معرفة حقاً قابلاً للاستناد ، بل يشترط فيها الشروط التالية :

أ ـ المعرفة القطعية التي لا تنفكّ عن الجزم والإذعان ورفض المعرفة الظنّية والوهميّة والشكّية ، قال سبحانه :

﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ، إنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾[1] . ترى أنَّ الآية ترفض كل معرفة خرجت عن إطار العِلْم القطعي ، ولأجل ذلك يَذمّ في كثير من الآيات اقتفاءَ سنن الآباء والأجداد ، اقتفاء بلا دليل واضح ، وبلا عِلْم بصحته وإتقانه ، يقول سبحانه : ﴿ بَلْ قَالُوا إنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلَى أُمَّةٍ وَإنَّا عَلَى آثارِهِمْ مُهْتَدونَ * وَكَذلِكَ مَا أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ في قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إلاَّ قَالَ مُتْرَفُوها إنَّا وَجَدْنا آباءَنا على أُمَّةٍ وَإنَّا على آثارِهِم مُقْتَدُونَ ﴾[2] .

---

(١) سورة الاسراء : الآية ٣٦ .

(٢) سورة الزخرف : الآيتان ٢٢ ـ ٢٣ .

والقرآن ينقل أخبار الكثير من المضلّلين حيث يعضّون أناملهم من الندم يوم القيامة بقوله : ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ في النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا الله وَأَطَعْنَا الرَّسُولاَ * وَقَالُوا : رَبَّنا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنا وَكُبَراءَنا فَأَضَلُّونا السَّبِيلاَ * رَبَّنا آتِهِمْ ضِعْفَينِ مِنَ العَذَاب ، وَالعَنْهُمْ لَعْناً كبيراً ﴾[1] .

ب ـ تعتبر المعرفة ، إذا كانت نابعة من أدوات المعرفة الحسّية والقلبية أو العقلية ، يقول سبحانه : ﴿والله أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَل لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصارَ والأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرونَ ﴾[2] .

فالسَّمع والأبصار رمز الأدوات الحسّية ، والأفئدة كناية عن العقل والإدراكات الصحيحة الفكرية ، والإدراكات الخارجة عن إطار تلك الأدوات غير قابلة للاستناد .

وإنما اعتمد من بين أدوات المعرفة على هذين (الحِسْ والعقل) لأنهما أكثر صواباً وأعظم نتيجة وأما غيرهما من الأدوات التي يعتمد عليها مرضى القلوب فهي غير قابلة للاستناد ، ولهذين الأمرين من أدوات المعرفة شعوب وفروع قد بيّنت في علم « نظرية المعرفة » .

نعم هناك سؤال يطرح نفسه وهو أنّه إذا كان اقتفاء الآباء والأجداد وتقليدهم أمراً مذموماً فلماذا جوّزه الإسلام في باب معرفة الأحكام الفرعية العملية ؟ إذ يصح لكل مسلم أنْ يأخذ مذهبَه في الفروع والأحكام من إمام الفقه وعالمه ، أو ليس ذلك تقليد لهم كتقليد الكفار لآبائهم ؟ .

والإجابة على هذا السؤال واضحة ، إذا أخذ الأحكام عن المجتهد البارع المتخصّص في فنّه ، ليس من قبيل التقليد المذموم وهو الرجوع إلى الغير ، وتقليده بلا دليل ، لأنَّ رجوع الجاهل إلى العالِم واقتفائه أثره رجوع

---

(١) سورة الأحزاب : الآيات ٦٦ ـ ٦٨ .

(٢) سورة النحل : الآية ٧٨ .

إليه مع الدليل ، وعليه سيرة العقلاء في جميع المجالات ، فالجاهل بالصنعة يرجع إلى عالمها ، وجاهل الطب يرجع إلى خبيره ، وهكذا دواليك ، وهذا كله في الأمور الفرعية .

وأما المسائل الأصولية ، فهي مسائل جذورية ، والأمر فيها يدور بين الإثبات المحض ، كما هو الحال عند الإلهيين ، والنفي المحض كما هو عند الماديّين ، فلا يصحّ التقليد فيها ، إذ ليس هناك قدر مشترك حتى يؤخذ به ويرجع في الزائد عليه إلى المتخصص ، فإن كلًّا من الإلّهي والمادّي يدّعي كونه متخصصاً في هذا العلم .

فلاجل ما ذكرنا ، يجب على الإنسان الغور في المسائل الأصولية من دون جعل فكرٍ سنداً وحجَّة .

* * *

٥ ـ المعارف العليا في الإسلام

إنَّ الإسلام يحثّ على التعرف على أمور ثلاثة من بين الموضوعات المختلفة ويعتبرها ذات أهميّة لمن يطلب الواقع .

١ ـ معرفة الكون والطبيعة :

هذه المعرفة مما يؤكد القرآن بحماس على تحصيلها يقول سبحانه : ﴿ **قُلْ انْظُروا مَاذا فِي السَّموات والأَرْضِ** ﴾[1]

ويقول أيضاً : ﴿ **إنَّ في خَلْقِ السَّموات والأَرْضِ وَاختِلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ لآياتٍ لأُولي الألبابِ** ﴾[2] .

---

(١) سورة يونس : الآية ١٠١ .

(٢) سورة آل عمران : الآية١٩٠ .

فلا محيص للإنسان المتديّن عن دراسة الطبيعة والغور في أعماقها حسب معطياته وقابلياته .

٢ ـ معرفة الإنسان نفسه :

وهي من ضروريات المعارف التي أكَّد عليها كما أكّد على سابقتها ، قال سبحانه : ﴿ سَنُرِيهِم آياتِنا في الآفَاقِ وَفي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ ﴾[1] .

وتضافرت الروايات على أهميّة معرفة النَّفس وأنَّ الإنسان من خلال التعرف عليها وكل الطبيعة التي يعيش فيها ، يعرف ربّه .

٣ ـ معرفة التاريخ :

إنّ القرآن يؤكد على معرفة التاريخ بما أنه مثار العبر والعظات ، يقول سبحانه : ﴿ لَقَدْ كَانَ في قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولي الألبابِ ﴾[2] ، ويقول سبحانه : ﴿ فَاقْصُصِ القَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[3] .

هذه هي الموضوعات التي يحبّذ الإسلام على التعرّف عليها كل من يريد أنْ يلمس الحقائق ويصل إلى الواقع ، فالمعرض عن هذه المعارف ، محجوب عن معرفته سبحانه وسننه في الكون .

* * *

٦ ـ لماذا نبحث عن وجود الله سبحانه ؟

وقبل أنْ نركز على أسباب معرفته سبحانه ودلائل وجوده ، نقوم

---

(١) سورة فصلت : الآية ٥٣ .

(٢) سورة يوسف : الآية ١١١ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ١٧٦ .

بالإجابة عن سؤال كثيراً ما يطرح نفسه بين الشباب ، وهو مأخوذ من دسائس الماديين لا سيما الماركسيين في الأوساط الإسلامية .

وحصيلة السؤال هو : إنَّ البحث عن ما وراء المادة بحث لا صلة له بالحياة ، وليس من الموضوعات التي تقع في إطار الحياة التي يحياها الإنسان في أدوار عمره المختلفة ، من صباه إلى شبابه إلى كهولته وشيخوخته . والبحث عمّا وراء الطبيعة وأنَّ هناك موجودات عليا مجردة عن المادة وأحكامها ، كالملائكة والعقول والنفوس ، وفوقها مبدعها ومبدع جميع العوالم : ماديّها ومجرّدها ، لا ينفع في الحياة ولو أُثبت بألف دليل ، فَصَرْفُ الوقت حول هذه المباحث يعوق الشاب عن القيام بوظائفه اللازمة .

والإجابة عن هذا السؤال واضحة بعد الإطّلاع على ما ذكرنا ، فقد عرفت أنَّ للدّين دوراً قوياً وتأثيراً عظيماً في تكامل العلوم كما أنه ضمان للأخلاق ، وخير دعامة لها ، بل ضمان لتنفيذ القوانين الصالحة ، والحصن الحصين في متقلبات الأحوال .

فإذا كان له ذلك الشأن العظيم في حياتنا العلمية والأخلاقية والاجتماعية فطي الصفح عنه والاشتغال بغيره ، خسارة عظيمة للإنسانية . فما يتشدَّق به المادي من أنَّ البحث عن الدّين وما وراء الطبيعة لا صلة له بالحياة ، مكذوب على الدين وكلام خال عن التحقيق . نعم ، ما ذكرنا من دور الدّين وتأثيره في الجوانب الحيوية من الإنسان ، إنَّما هو من شؤون الدّين الحقيقي الذي يواكب العلم والأخلاق ولا يخالفهما ، وأما الأديان المختلفة المنسوبة إلى الوحي والسماء بكذب وزور فخارجة عن موضوع بحثنا .

دفع الضرر المحتمل :

إنَّ هناك عاملاً روحياً يحفّزنا إلى البحث عن هذه الأمور الخارجة عن إطار المادة والماديات ، وهو أنَّ هناك مجموعة كبيرة من رجالات الإصلاح

والأخلاق الذين فدوا أنفسهم في طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه ، وراحوا ضحية رقيّه ، توالوا على مدى القرون والأعصار ودعوا المجتمعات البشرية إلى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية ، وادَّعوا أنَّ له تكاليف على عباده ووظائف وضعها عليهم ، وأنَّ الحياة لا تنقطع بالموت وليس الموت آخرها وآخر مقطع منها ، وإنما هو جسر يعبر به الإنسان من دار إلى دار ، ومن حياة ناقصة إلى حياة كاملة ، وأنَّ من قام بتكاليفه ووظائفه فله الجزاء الأوفى ، وأمّا من خالف واستكبر فله النكاية الكبرى .

هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجالات الوحي والإصلاح ، ولم يكن هؤلاء متهمين بالكذب والإختلاق ، بل كانت علائم الصدق لائحة من خلال حياتهم وأفعالهم وأذكارهم . عند ذاك يدفع العقل الإنسان المفكر إلى البحث عن صحة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذي يورثه مقالة هؤلاء . وليس إخبار هؤلاء بأقل من إخبار إنسان عادي عن الضرر العاجل أو الآجل في الحياة الإنسانية ، فترى الإنسان العاقل يهتمّ بإخباره ويتفحص عن وجوده حتى يستريح من الضرر المخبر عنه .

وهذا ما اعتمد عليه علماء الكلام في إثبات لزوم البحث عن معرفة الله سبحانه . فأوجبوا هذا البحث دفعاً لذاك الضرر المحتمل أو المظنون .

معرفة الله وشكر المُنعِم :

لا شك أنَّ الإنسان في حياته غارق في النعم ، فهي تحيط به منذ نعومة أظفاره إلى أخريات حياته ، وهذا الشيء مما لا يمكن لأحد إنكاره .

ومن جانب آخر إنَّ العقل يستقل بلزوم شكر المنعم ، ولا يتحقق الشكر إلاَّ بمعرفته .

وعلى هذين الأمرين يجب البحث عن المنعِم الذي غمر الإنسان

بالنّعم وأفاضها عليه ، فالتعرف عليه من خلال البحث إجـابة لهتـاف العقل ودعوته إلى شكر المنعِم المتفرع على معرفته .

هذه الوجوه الثلاثة (دور الدّين في الحيـاة ، دفع الضـرر المحتمل ، ولـزوم شكر المنعِم عقـلاً) التي ألمعنا إليهـا بالإجمـال تحفز الإنسـان إلى البحث عن معرفة الله والاهتمام بها أكثر من اهتمامه بما هو دخيل على حياته المادية ، وإنما يعرض من يعرض عن هذه المسائل لعلل روحية غير خـافية على الباحث ، إذ لا شك أنَّ معرفة الله ، والاعتقاد به لا ينفـكّ عن الالتزام بقيود وحدود في الحيـاة ورعايـة الأصول الأخـلاقية والاجتمـاعية ، والقيـام بالوظائف الفردية ، وكل ذلك ينافي الحرية المطلقة والإباحية التي يتوخاهـا الماديون والمنسلكون في عدادهم . فإنكار الدّين والمبدأ ليس إنكاراً لنفسه بل للفرار مما يترتب عليه من الضمانات والإلتزامات ، والقيود والحدود .

وهي تخالف هوى الإنسان الإباحي الذي لا يرى أصلاً في الحياة إلاّ اللّذة .

* * *

إلى هنا انتهت المقدمات التي أردنا إيرادها لبيان مفهوم الدّين وجذوره في الفطرة الإنسانية ودوره في حياة الإنسان ووجوب معرفة الله تبارك وتعالى . ويقع الكلام بعدها في أدلة وجود الخالق المبدع لهذا الوجود .

* * *

الفصل الثاني
الطّرق إلى معرفة الله

* برهان النَّظم
* برهان الإمكان
* برهان حدوث المادّة



الطّرق إلى معرفة الله

هناك كلمة قيّمة لأهل المعرفة وهي : إنَّ الطرق إلى معرفـة الله بعدد أنفاس الخلائق بل فوقها بكثير وكثير ، فإنَّ لكل ظاهرة من الظواهر الطبيعية وجهين ، يشبهـان وجهي العملة الواحـدة ، أحـدهمـا يحكي عن وجـودهـا وحدودها وخصـوصياتهـا وموقعهـا في الكون ، والآخـر يحكي عن اتّصالهـا بعلّتها وقوامها بها ونشوئها منها . فهذه الظاهرة الطبيعية ـ من الـوجه الأول ـ تقع موضوع البحث في العلوم الطبيعية ، فيأخذ كل باحث جهة خـاصة من هذا الوجه حسب تخصصه وذوقه واطّلاعه ، فواحد يبحث عن التراب والمعادن وآخـر عن النبـات والأشجـار ، وثـالث عن الحيـوان إلى غيـر ذلـك من الموضوعات .

كما أنها من الوجه الثاني تقع طريقاً لمعرفة الله سبحانه والتعرف عليه من ناحية آثاره :

إنَّ آثـارَنـا تَـدُلُّ عـليـنـا فَانْظُروا بَعْـدَنـا إلى الآثـارِ

وبما أنَّ الظواهر الطبيعيـة ، جليلها وحقيـرها لهـا وجهان ، فقـد أكّد الإسلام على معرفتها والغور في آثارها وخصوصياتها ، قائلاً : ﴿ قُلْ انْظُروا

﴿مَاذَا فِي السَّموات والأَرْضِ﴾[1] ، لكن لا بمعنى الوقوف عند هذا التعرف واتخاذه هدفاً ، بل بمعنى اتخاذ تلك المعرفة جسراً لمعرفة بارئها وخالقها ، ومن أوجد فيها السُّنَن والنُّظُم .

إنَّ الفرق الواضح بين تعرّف المادي على الطبيعة وتعرّف الإلهي عليها هو أَنَّ الأول ينظر إلى الطبيعة بما هي هي ، ويقف عندها من دون أنْ يتخذها وسيلة لتعرف آخر ، وهو التعرف على مبادىء وجودها وعلل تكونها ، في حين أنَّ الإلهي ، مع أنَّه ينظر إلى الظواهر الطبيعية مثلما ينظر إليها المادي ويسعى إلى التعرف على كل ما يسودها من نُظُم وسُنَن ، فإنَّه يتخذها وسيلة لتعرف عال وهو التعرف على الفاعل الذي قام بإيجادها وإجراء السُّنن فيها ، فكأن النظرة في الأولى نظرة إلى ظاهر الموجود ، وفي الثانية نظرة إلى الظاهر متجاوزاً منها إلى الباطن .

وبعبارة أوضح ، إنَّ المادي يقتصر في عالم المعرفة ، على معرفة الشيء ويغفل عن معرفة أخرى ، وهي معرفة مبدأ الشيء من طريق آثاره وآياته ، فلو اكتفينا في معرفة الظواهر بالمعرفة الأولى حبسنا أنفسنا في زنزانات المادة ، ولكن إذا نظرنا إلى الكون بنظرة وسيعة وأخذنا مع تلك المعرفة معرفة أخرى وهي المعرفة الآيوية لوصلنا في ظل ذلك ، إلى عالم أفسح مليء بالقدرة والعلم والكمال والجمال . وعلى ذلك فكل المظاهر الطبيعية مع ما فيها من الجمال والروعة ومع ما فيها من النُظم والسُنن آيات وجود بارئها ومكونها ومنشئها ، وعند ذلك يتجلى للقارىء صدق ما قلنا من أنَّ الطرق إلى معرفة الله بعدد الظواهر الطبيعية بدءاً بالذرة وانتهاء إلى المجرة . ولأجل ذلك نرى أنَّ رجال الوحي ودعاة التوحيد يركّزون في معرفته سبحانه على الدعوة إلى النظر في جمال الطبيعة وروعتها فإنها أصدق شاهد

---

(١) سورة يونس : الآية ١٠١ .

على أنَّ لها صانعاً ومبدعاً ، وهذا مشهود لمن طالع القرآن وتدبّر في آياته . فهو من خلال توجيه الإنسان إلى الطبيعة وإلى السماء والأرض وما فيها من كائنات ، يريد هدايته إلى مبدئها ، ويكفي في ذلك قوله سبحانه : ﴿ إنّ في خَلْقِ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ واختلافِ الليّلِ والنّهارِ والفُلْكِ التي تَجْري في البَحْرِ بما يَنْفَعُ الناسَ وَما أنْزَلَ اللّهُ مِنَ السّماءِ مِنْ مَاءٍ فَأحيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ والسَّحابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ والأَرْضِ ، لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[1] .

إنَّ البراهين الدالَّة على وجود خالق لهذا الكون ، ومفيض لهذه الحياة ، كثيرة متعددة ، ونحن ذاكرون فيما يلي بعضاً منها . ولكي تقف على أوضحها وأقربها إلى الحس والتجربة نركز البحث على برهان النّظم الذي يتجاوب مع جميع العقول على اختلاف سطوح تفكيرها .

* * *

(١) سورة البقرة : الآية ١٦٤ .

البرهان الأول

بُرهان النظم

يبتني برهان النُّظم على مقدمات أربع

الأولى : إنَّ وراء الذهن الإنساني عالماً مليئاً بالموجودات ، محتفاً بالظواهر الطبيعية . وإنَّ ما يتصوره الإنسان في ذهنه هو انعكاس للواقع الخارجي ، وهذه المقدمة قد أطبق عليها الإلهيّ والماديّ رافضَيْن كل فكرة قامت على نفي الواقعية ولجأت إلى المثالية ، بمعنى نفي الحقائق الخارجية .

إنَّ كل إنسان واقعي يعتقد بأَنَّ هناك قمراً وشمساً وبحراً ومحيطاً وغير ذلك . كما يعتقد بوجوده ، وذهنه والصور المنعكسة فيه ، وهذه هي الخطوة الأولى في مضمار معرفة الله ، وهي التصديق بالواقعيات . ويشترك فيها الفلاسفة الواقعيون ، دون المثاليين بمعنى الخياليين .

وبذلك يظهر أنَّ رمي الإلّهي بالمثالية بمعنى نفي الواقعيات ، افتراءٌ وكذبٌ عليه ، إذ لا يوجد على أديم الأرض من يكون إلٰهيا وفي الوقت نفسه ينفي واقعيات الأشياء والظواهر الطبيعية . ولو وجد هناك إنسان بهذه العقيدة

فليس من تلك الزمرة ، وإنما هو من المنحرفين عن الفطرة السليمة الإنسانية .

وما ربما يحكى عن بعض العرفاء من أنَّ الموجود الحقيقيّ هو الله سبحانه وما سواه موجود بالمجاز ، فله معنى لطيف لا يضرّ بما قلناه ، وهذا نظير ما إذا كان هناك مصباح في ضوء الشمس ، فيقال:إنَّ الضوء ضوء الشمس ولا ضوء لغيرها ، فهكذا وجود الممكنات ، المفتقرات المتدليات بالذات ، بالنسبة إلى واجب الوجود القائم بالذات.

الثانية : إنَّ عالم الطبيعة خاضع لنظام محدد ، وإنَّ كل ما في الكون لا ينفك عن النُّظم والسنن التي كشفت العلوم الطبيعية عن بعضها ، وكلما تطورت هذه العلوم خطى الإنسان خطوات أُخرى في معرفة الكون والقوانين السائدة عليه .

الثالثة : أصل العلية ، والمراد منه أنَّ كل ما في الكون من سنن وقوانين لا ينفكّ عن علة توجده وأنَّ تكون الشيء بلا مكوّن وتحققه بلا علة ، أمر محال لا يعترف به العقل ، بالفطرة ، وبالوجدان والبرهان . وعلى ذلك فكل الكون وما فيه من نظم وعلل نتيجة علة أوجدته وكونته .

الرابعة : إنَّ دلالة الأثر تتجلى بصورتين :

أ ـ وجود الأثر يدل على وجود المؤثر ، كدلالة المعلول على علّته ، والاية على صاحبها ، وقد نقل عن أعرابي أنّه قال : « البعرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام يدل على المسير » ، إلى غير ذلك من الكلمات التي تقضي بها الفطرة . وهذه الدلالة مما لا يفترق فيها الماديّ والإلّهي ، وإنما المهمّ هو الصورة الثانية من الدّلالة .

ب ـ إنَّ دلالة الأثر لا تنحصر في الهداية إلى وجود المؤثر ، بل لها دلالة أُخرى في طول الدلالة الأُولى ، وهي الكشف عن خصوصيات المؤثر

من عقله وعلمه وشعوره ، أو تجرده من تلك الكمالات والصفات وغيرها .
ولنوضح ذلك بمثال :

إنَّ كتاب « القانون » المؤلف في الطب ، كما له الدَّلالة الأُولى وهي وجود المؤثر ، له الدَّلالة الثانية وهي الكشف عن خصوصياته التي منهـا أنّه كان إنساناً خبيراً بأُصول الطب وقوانينه ، مطّلعاً على الدَّاء والدَّواء ، عارفـاً بالأَعشاب الطبية ، إلى غير ذلك من الخصوصيات .

والملحمة الكبيرة الحماسية لشاعر إيران (الفردوسي) لها دلالتان :

دلالة على أَنَّ تلك الملحمة لم تتحقق إلا بظل علَّة أَوجدتها ، ودلالة على أَنَّ المؤلف كان شاعراً حماسياً مطلعاً على القصص والتواريخ ، بارعـاً في استعمال المعاني المتناسبة مع الملاحم . ومثل ذلككل ماتمر به مما بقي من الحضـارات الموروثـة كالأبنيـة الأثريـة ، والكتب النفيسة ، والصنـائـع المستظرفة اليدوية والمعامل الكبيرة والصغيرة ، إلى غير ذلك مما يقع في مرأى ومنظر كل إنسان . فالمهم في هـذا الباب هـو عدم الإقتصـار على الدلالـة الأُولى بل التركيز على الدلالة الثانية بوجه علمي دقيق .

وعلى ضـوء هذه القـاعدة يقف العقـل على الخصـوصيـات الحـافـة بالعلة ، ويستكشف الوضع السائد عليها ، ويقضي بوضوح بأَنَّ الأَعمال التي تمتاز بالنظام والمحاسبـة الدقيقـة ، لا بد أَنْ تكـون حصيلة فاعـل عاقـل ، إستطاع بدقته أن يوجد أثره وعمله ، هذا .

كمـا يقضي بأنَّ الأعمال التـيلاتُراعَى فيها الدّقة اللازمـة والنظام الصحيح ، تكون ناشئة عن عمل عامـل غير عـاقل ، وفـاعل بـلا شعور ولا تفكير ، فهٰذا مـا يصل إليـه العقل السليم بـدرايته . ولتـوضيح الحـال نأتي بالمثالين التاليين :

المثال الأول : لنفترض أَنَّ هنا مخزناً حاوياً لأطنان عدة من مواد البناء بما فيها الحجـر والحديـد والإسمنت والجص والخشب والزجـاج والأَسلاك

والأنابيب وغيرها من لوازم البناء ، ثم وضع نصف ما في هٰذ المخزن تحت تصرف أحد المهندسين أو المعماريين ، لينشىء به عمارة ذات طوابق متعددة على أرض منبسطة .

وبعد فترة من الزمن جاء سيل جارف وجرف ما تبقى في المخزن من مواد الإنشاء وتركها على شكل تل على وجه الأرض .

إنَّ العمل الأول (العمارة) قد نتج عن عمل وإرادة مهندس عالم .

أمَّا الثَّاني (التل) فقد حدث بالفعل الطبيعي للسيل من دون إرادة وشعور .

فالعقلاء بمختلف مراتبهم وقومياتهم وعصورهم يحكمون بعقلانية صانع العمارة ، ومدى قوة إبداعه في البناء ، من وضعه الأعمدة في أماكنها المناسبة وإكسائه الجدران بالمرمر ، ونصبه الأبواب في مواضعها الخاصة ، ومدّه الأسلاك وأنابيب المياه الحارة والباردة ووصلها بالحمامات والمغاسل ، وغير ذلك مما يتبع هندسة خاصة ودقيقة .

ولكن عندما نخرج إلى الصحراء كي نشاهد ما صنعه السيل ، فغاية ما نراه هو انعدام النِّظام والترتيب فالحجر والمرمر قد اندثر تحت الطين والتراب ، والقضبان الحديدية قد طرحت إلى جانب ، والأسلاك تراها مقطعة بين قطعات الآجرّ ، والأبواب مرمية هنا وهناك ، وغير ذلك من معالم الفوضى والتبعثر . وبشكل عام ، إنَّ المعدوم من هذا الحشد هو النظام والمحاسبة ، إذ لا هندسة ولا تدبّر .

فالذي يُستنتج أنَّ المؤسس للبناء ذو عقل وحكمة ، والمُحْدِث للتل فاقد لهما ، فالمهندس ذو إرادة والسيل فاقد له ، والأول نتاج عقل وعلم ، والثَّاني نتاج تدفق الماء وحركته العمياء .

المثال الثاني : لنفترض أنَّنا دخلنا إلى غرفة فيها شخصان كل منهما جالس أمام آلة طابعة يريدان تحرير قصيدة لأحد الشعراء فالأول يحسن القراءة والكتابة ، ويعرف مواضع الحروف من الآلة والآخر أمّي لا يجيد سوى الضغط بأصابعه على الأزرار ، فيشرعان بعملهما في لحظة واحدة . الذي نلاحظه أنَّ الأول دقيق في عمله يضرب بأصابعه حسب الحروف الواردة في القصيدة دون أن يسقط حرفاً أو كلمة منها .

وأمَّا الآخر ، الأمي البصير ، فيضرب على الآلة دون علم أو هدىً ولا يستطيع أنْ يميز العين من الغين ، والسين من الشين : ونتيجة عمله ليست إلّا الهباء وإتلاف الأوراق ، ولا يأتي بشيء مما أردناه :

فنتاج الأول محصول كاتب متعلّم ، ونتاج الثاني محصول جاهل لا علم له ولا خبرة ولو أُعطي المجال للألوف ممن كفّ بصرهم وحرموا لذة العلم والتعلم أنْ يحرروا نسخة صحيحة من ملايين النسخ التي يحررونها لاستحال ذلك ، لأنهم يفقدون ما هو العمدة والأساس .

ولعلَّنا نشاهد في كل جزء من هذا الكون مثل تلك الصفحة التي حررت فيها قصيدة الشاعر وترانا ملزمين بالإعتراف بعلم ومعرفة وحسن أُسلوب كاتبها ونجزم بأنه بصير لم يكنْ فاقداً للعلم ، ولم يكن فعله مشابهاً لفعل صبي رأى نفسه في غرفة خالية ، فطرق في خياله أنْ يلهو ويلعب على آلة طابعة كي ينتج تلك الصفحة من قصيدة الشاعر .

وبعد ذكر الأمثلة المتقدّمة يتَّضح لنا الفرق بين الأعمال التي تصدر عن إرادة وتدبّر ، والتي تحدث عن طريق الصدفة ، إذ لا إرادة فيها ولا تدبر .

وهذه القاعدة التي يدركها العقل (لا بفضل التجربة بل في ظل التفكر والتعقل) هي روح برهان النَّظم الذي هو من أوضح براهين الإلهيين في

إثبات الصانع ورفض الإلحاد والمادية ، واشملها لجميع الطبقات . وملخص بيـانهم في تطبيق هـذه المقدمـة على العالم ، هـو أنّ العلم لم يزل يتقـدم ويكشف عن الرموز والسنن الموجودة في عالم المادة والطبيعة والعلوم كلهـا بشتى أقسامها وأصنافها وتشعبها وتفرعها تهدف إلى أمر واحد وهو أنّ العالم الذي نعيش فيه ، من الذرة إلى المجرة عالم منسجم تسود عليه أدق الأنظمة والضوابط ، فما هي تلك العِلّة ؟ أقول : إنها تتردد بين شيئين لا غير .

الأول : إنَّ هناك موجوداً خارجاً عن إطار المادة عالماً قادراً واجداً للكمال والجمال ، قام بإيجاد المادة وتصويرها بأدق السنن ، وتنظيمها بقوانين وضوابط دقيقة ، فهو بفضل علمه الوسيع وقدرته اللامتناهية ، أوجد العالم وأجرى فيه القوانين ، وأضفى عليه السنن التي لم يزل العلم من بدء ظهوره إلى الآن جاهداً في كشفها ، ومستغرقاً في تدوينها ، وهذا المؤثر الجميل ذو العِلم والقدرة هو الله سبحانه .

الثاني : إنَّ المادة الصَّمـاء العمياء القـديمة التي لم تـزل موجـودة ، وليست مسبوقة بالعدم ، قامت بنفسها بإجراء القوانين الدقيقة ، وأضفت على نفسها السُّنن القويمة في ظل إنفعالات غير متناهية حدثت في داخلها وانتهت على مر القرون والأجيال إلى هذا النظام العظيم الذي أدهش العقول وأبهـر العيون .

إذا عرضنا هاتين النظريتين على المقدمة الرابعة لبرهان النظم ، وهي قادرة على تمييز الصحيح من الزائف منهما ، فلا شك أنها ستـدعم أولاهما وتبطل ثانيتهما لما عرفت من أنَّ الخصوصيات الكامنة في وجود المعلول والأثر ، تعرب عن الخصوصيات السائدة على المؤثر والعلّة ، فالسّنن والنُّظم تكشف عن المحاسبة والدقة ، وهي تلازم العِلْم والشعور في العلّة ، فكيف تكون المادة العمياء الصمّاء الفاقدة لأي شعور هي التي أوجدت هذه السُّنن والنُّظم ؟ .

وعلى ضوء ذلك فالسُّنن والنُّظم ، التي لم يتوفق العلم إلا لكشف أقل القليل منها ، تثبت النظرية الأولى وهي احتضان العلّة واكتنافها للشعور والعِلْم وما يناسبهما ، وتبطل النظرية الثانية وهي قيام المادة الصَّماء العمياء بإضفاء السُّنن على نفسها بلا محاسبة ودقة بتخيل أنَّ انفعالات كثيرة ، حادثة في صميم المادة ، انتهت إلى ذاك النظام المبهر تحت عنوان « الصدفة » أو غيرها من الصراعات الداخلية التي تلوكها ألسنة الماركسيين .

وعلى ذلك فكل علم من العلوم الكونية ، التي تبحث عن المادة وخصوصياتها وتكشف عن سننها وقوانينها ، كعملة واحدة لها وجهان ، فمن جانب يعرّف المادة بخصوصياتها ، ومن جانب آخر يعرّف موجدها وصانعها . فالعالم الطبيعي ينظر إلى واحد من الوجهين كما أنَّ العارف ينظر إلى الجهة الأخرى والعالم الربَّاني ينظر إلى كلتا الجهتين ويجعل الأولى ذريعة للثانية . وبهذا نستنتج أنَّ العلوم الطبيعية كلها في رحاب إثبات المقدمة الرَّابعة لبرهان النظم ، وأنَّ اكتمال العلوم يعين ذلك البرهان بأوضح الوجوه وأدقّ الطرق ، وأنَّ الإعتقاد بالصانع العالم القادر يصاحب العِلْم في جميع العصور والأزمان .

وفي الختام نركز على نقطتين :

الأولى : إنَّ القرآن الكريم مليء بلفظة « الآية » و« الآيات » ، فعندما يسرد نُظُم الطبيعة وسُنَنَها ، ويعرض عجائب العالم وغرائبه ، يعقبه بقوله : **﴿ إنَّ في ذٰلِكَ لآية لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون ﴾** أو **﴿ يـذَّكَّرون ﴾** أو **﴿ يعقلون ﴾** إلى غير ذلك من الكلمات الحاثة على التفكر والتدبر ، وهذه الآيات تعرض برهان النَّظم بأوضح أشكاله على لسان الفطرة ، بدلالة آيوية[1] ، مشعرة بأنَّ

---

(١) الآيوية : منسوب إلى الآية ، وهي دلالة خاصة إبتكرها القرآن الكريم وراء سائر الدلالات التي كشف عنها المنطقيون في أبحاثهم العلمية ، والمراد من الدلالة الآيوية هو ما ركّزنا عليه =

التفكر في هذه السنن اللاحبة والنظم المحيِّرة يكشف بوضوح عن أنَّ جاعلها موجود ، عالم ، قادر ، بصير ومن المحال أنْ تقوم المادة الصمّاء العمياء بذلك . ولأجل أنْ يقف القارىء الكريم على بعض هذه الآيات نشير إلى ما ورد في سورة النحل في هذا المضمار :

١ ـ قوله سبحانه : ﴿ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ والزَّيْتُونَ والنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ إنَّ فِي ذَلِكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرون ﴾[1] .

٢ ـ قوله سبحانه : ﴿ وَما ذَرَأَ لَكُمْ في الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوانهُ إنَّ في ذَلِكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُون ﴾[2] .

٣ ـ قوله سبحانه : ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إنَّ في ذَلِكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَسْمَعونَ ﴾[3] .

٤ ـ قوله سبحانه : ﴿ وَمِنْ ثَمَراتِ النَّخِيلِ والأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إنَّ في ذَلِكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَعْقِلونَ ﴾[4] .

٥ ـ قوله سبحانه : ﴿ ثُمّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلا يَخْرُجُ مِنْ بُطونِها شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنَّاسِ إنَّ فِي ذَلِكَ لآيةً لِقَومٍ يَتَفَكَّرونَ ﴾[5] .

= من أنَّ التعمق في الأثر والتدبر في خصوصياته ، يهدينا إلى وجود المؤثر وخواصه ، ففي تلك الدلالة ، الآية ملموسة ومحسوسة ، وإنْ كان ذو الآية غير محسوس ولا ملموس .

(١) سورة النحل : الآية ١١ .

(٢) سورة النحل : الآية ١٣ .

(٣) سورة النحل : الآية ٦٥ .

(٤) سورة النحل : الآية ٦٧ .

(٥) سورة النحل : الآية ٦٩ .

الثانية : إنَّ برهان النُّظم وإنْ كان يعتمد على مقدمات أربع غير أنَّ الثلاثة الأُول مما اتفق فيه جميع العقلاء إلاّ شذّاذ الآفاق من المثاليين المنكرين للحقائق الخارجية . وإنما المهم هو التركيز على توضيح المقدمة الرابعة باستعانة من العلوم الطبيعية والفلكية وغيرها التي تعد روحاً وأساساً لتلك المقدمة . وفي هذا المضمار نجد كلمات بديعة لخبراء العلم من المخترعين والمكتشفين : يقول « كلودم هزاوي » مصمم العقل الإلكتروني : طلب مني قبل عدة سنوات القيام بتصميم آلة حاسبة كهربائية ، تستطيع أنْ تحل الفرضيات والمعادلات المعقدة ذات البعدين ، واستفدت لهذا الغرض من مئات الأدوات واللوازم الالكتروميكانيكية ، وكان نتاج عملي وسعيي هذا هو « العقل الالكتروني » .

وبعد سنوات متمادية صرفتها لإنجاز هذا العمل ، وتحمل شتّى المصاعب وأنا أسعى لصنع جهاز صغير ، يصعب عليَّ أن أتقبل هذه الفكرة وهي أنَّ الجهاز هذا ، يمكن أنْ يوجد من تلقاء نفسه دون حاجة إلى مصمم .

إنَّ عالمنا مملو بالأجهزة المستقلة لذاتها والمتعلقة بغيرها في الوقت ذاته ، وتعتبر كل واحدة منها أعقد بكثير من العقل الإلكتروني الذي صنعته ، وإذا استلزم أنْ يكون للعقل الالكتروني هذا مصمم فكيف يمكننا إذن أنْ ننفي هذا القول بالنسبة إلى أجسامنا بما فيها من خواص حياتيّة وأعمال فيزيائية وتفاعلات كيميائية ، فلا بد من وجود مصمّم حكيم خالق لهذا الكون والذي أنا جزء حقير منه[١] .

والعجب من الفرضية التي يعتمد عليها الماديون خلفاً عن سلف ،

---

(١) العلم يدعو للإيمان ، ص١٥٩ .

ويقولون بأنّ الإنفعالات اللامتناهية اللاشعورية انتهت صدفة إلى هذا النظام البديع .

يقول البروفسور « أدوين كونكلين » في حق هذه النظرية : إنّ هذا الإفتراض لا يختلف عن قولنا : « إنّ قاموساً لغوياً ضخماً أنتجته المطبعة إثْر انفجار فيها» .

إنّ نظام الكون الدقيق يجعل العلماء يتنبأون بحركة السيارات والأقمار الفلكية ، والتعبير عن الظواهر الطبيعية بمعادلات رياضية .

إنّ وجود هذا النظام في الكون بدلاً من الفوضى ، لدليل واضح على أنّ هذه الحوادث تجري وفق قواعد وأسس معينة وأنّ هناك قوة عاقلة ، مهيمنة عليه ، ولا يستطيع كل من أوتي حظاً من العقل أنْ يعتقد بأنّ هذه المادّة الجامدة الفاقدة للحس والشعور ـ و في إثْر الصدفة العمياء ـ قد منحت نفسها النظام ، وبقيت ولا تزال محافظة عليه[1] .

إنّ هناك مئات الكلمات حول تشييد برهان النّظم وعرضها بشكل أدبي ، علمي ، موافق لروح العصر ، وقد اكتفينا بعرض هذا المقدار .

* * *

---

(١) المصدر السابق نفسه .

برهان النَّظم بتقرير ثان

الإنسجام آية دخالة الشعور في وجود الكون

إنَّ التقرير السابق لبرهان النَّظم كان يعتمد على ملاحظة كل ظاهرة مادية ، مستقلة ومنفصلة عن سائر الظواهر ، فالنظام السائد على الخلية منفصلاً عن سائر الظواهر ، كان محل البحث والنظر .

ومثله سائر الظواهر المادية ذات الأنظمة البديعة كحركة الشمس والقمر وغيرها ، غير أنَّه يمكن تقرير هذا البرهان بشكل آخر يعتمد علىٰ الإنسجام السائد على العالم ، والإتصال البديع بين أجزائه فيستدل بالإنسجام والإتصال علىٰ أنَّ ذاك النظام المتصل المنسجم إبداع عقل كبير وعلم واسع ، ولولا وجوده لما تحقق ذلك النظام المعجب المتصل المتناسق .

إنَّ الأبحاث العلمية كشفت عن الإتصال الوثيق بين جميع أجزاء العالم وتأثير الكل في الكل ، حتىٰ أنَّ صفصفة أوراق الشجر غير منقطعة عن الريح العاصف في أقاصي بقاع الأرض ، وحتى أنَّ النجوم البعيدة التي تحسب مسافاتها بالسنين الضوئية ، مؤثرة في حياة النبات والحيوان والإنسان ، وهذا الإنسجام الوثيق ، الذي جعل العالم كمعمل كبير يشدّ بعضه بعضاً ، أدل

دليل على تدخل عقل كبير في إبداعه وإيجاده بحيث جعل الكل منسجماً مع الكل .

وبعبارة واضحة ، إنَّ الضبط والتوازن في الكون السائدين على الطبيعة أوضح دليل على تدخل عقل كبير في طروئهما ، ولأجل أن تتبين ملامح هذا التقريب نأتي بالأمثلة التالية :

١ ـ إنَّ حياة كل نبات تعتمد على مقدار صغير من غـاز ثاني أوكسيـد الكاربون ، الذي يتجزأ بواسطة أوراق هذا النبات إلى كاربون وأوكسجين ، ثم يحتفظ النبات بالكاربون ليصنع منه ومن غيره من المواد ، الفواكه والأثمار والأزهار ويلفظ الأوكسجين الذي نستنشقه في عملية الشهيق والزفير الأساسية في حياة الإنسان .

ولو أنَّ الحيوانات لم تقم بوظيفتها في دفع ثاني أوكسيد الكاربون ، أو لم يلفظ النبات الأوكسجين ، لانقلب التوازن في الطبيعة واستنفـذت الحياة الحيوانية ، أو النباتية كل الأوكسجين أو كل ثاني أوكسيد الكاربون ، وذوى النبات ومات الإنسان .

فمن ذا الذي أقام مثل هذه العلاقة بين النبـات والحيوان وأوجـد هذا النظام التبادلي بين هٰذين العالمين المتباينين ؟ ألا يدل ذلك على وجود فاعل مدبر وراء ظواهر الطبيعية هو الذي أقام مثل هٰذا التوازن ؟.

٢ ـ منذ سنوات عديدة زرع نوع من الصبَّار في أوستراليا كسياج وقائي ولكن هذا الزرع مضى في سبيله حتى غـطى مساحـة واسعة وزاحم أهـالي المدن والقرىٰ ، وأتلف مزارعهم ولم يجد الأهالي وسيلة لصده عن الإنتشار وصارت أوستراليا في خطر من اكتساحها بجيش من الزرع صامت ، يتقـدم في سبيله دون عائق !!.

وطاف علماء الحشرات في أرجاء المعمورة إلى أنْ وجدوا أخيراً حشرة لا تعيش إلّا على ذلك الصبار ، ولا تتغذى بغيره وهي سريعة الإنتشار وليس لها عدو يعوقها في أوستراليا وما لبثت هذه الحشرة أنْ تغلبت على الصبار ، ثم تراجعت ولم يبق منها سوى بقية للوقاية تكفي لصد الصبار عن الإنتشار إلى الأبد[1] .

فكيف عرفت هذه الحشرة أنَّ عليها أنْ تقضي على الزائد من الصبار وتكف عن الباقي لتحفظ أشجار الصبار على توازنها فلا تطغى على الأشياء الأخرى ؟ ألا يكشف هذا التوازن والضبط عن خالق مدبر حكيم ؟ .

٣ ـ كان ملّاحُو السفن الكبيرة في العهود الماضية يصابون بمرض الأسقربوط (وهو من أمراض سوء التغذية وينشأ عن نقص فيتامين (ث))، ولكن أحد الرحالة اكتشف دواءً بسيطاً لذلك المرض وهو عصير الليمون ، ترى من أين نشأت هذه العلاقة بين الفواكه التي تحوى فيتامين (ث) وهٰذا المرض ، ألا يدل ذلك على أنَّ خالق الداء خلق الدواء المناسب له ، ولولا هذا التوازن لعمّت الكارثة وانعدم النوع الإنساني وغاب كلية عن وجه البسيطة ؟ .

٤ ـ عندما نزل المهاجرون الأولون أوستراليا واستقروا فيها ، استوردوا اثني عشر زوجاً من الأرانب وأطلقوها هناك ، ولم يكن لهذه الأرانب أعداء طبيعيون في أوستراليا ، فتكاثرت بشكل مذهل ، مما تسبب بإحداث أضرار بالغة بالأعشاب والحشائش ، ولم تنفع المحاولات الكثيرة لتقليل نسل هذه الأرانب حتى اكتشف فيروس خاص يسبب مرضاً قاتلاً لها ، فعادت المروج الخضراء يانعة ، وزاد على أثر ذلك إنتاج الأغنام والمواشي .

---

(١) العلم يدعو للإيمان ، ص ١٥٩ .

أليس هذا التوازن الدقيق المبرمج في مظاهر الطبيعة والذي يؤدي أي تخلخل فيه إلى أضرار بالغة ، دليلاً قاطعاً على وجود الخالق الخبير والإلّه المدبر وراء الطبيعة ؟

٥ ـ الماء هو المادة الوحيدة المعروفة التي تقل كثافتها عندما تتجمد ، ولهذه الخاصية أهميتها الكبيرة بالنسبة للحياة إذ بسببها يطفو الجليد على سطح الماء عندما يشتد البرد ، بدلاً من أنْ يغوص إلى قاع المحيطات والبحيرات والأنهار ، ويكون تدريجياً كتلة صلبة لا سبيل إلى إخراجها وإذابتها . والجليد الذي يطفو على سطح البحر يكون طبقة عازلة تحفظ الماء تحتها عند درجة حرارة فوق درجة التجمد ، وبذلك تبقى الأسماك وغيرها من الحيوانات المائية حية ، فإذا جاء الربيع ذاب الجليد بسرعة وبلا عائق .

فهل يمكن إعزاء كل هذا الضبط والدقة في المقاييس والنسب إلى فعل المادة الصمّاء العمياء البكماء ، والحال إنّه يكشف عن تدبير وحساب ويحكي عن نظام متقن وعظيم ويدل على أنَّ وراء كل ذلك خالقاً حكيماً هو الذي أوجد هذا التوازن المدهش والضبط الدقيق .

أجل إنَّ ذلك التوازن وهذا الضبط يشهدان على دخالة الشعور والحكمة والعقل في إدارة هٰذا العالم وتدبيره وتسييره وهي أمور لا تتوفر في الصدفة بل تتوفر في قوة عليا شاعرة هادفة تدرك مصلحة الكون واحتياجات الحياة إدراكاً كاملاً وشاملاً ، فتخضع الكون لمثل هذه الضوابط والعلاقات .

برهان النظم بتقرير ثالث

الهادفية آية تدخل الشعور في تطور النظم :

إنَّ النظرة الدقيقة في عالم الكون تهدينا إلى نظام خاص نسميه بنظام الخدمة ، بحيث نرى أنَّ أنظمة خاصة في الكون جعلت في خدمة أنظمة كونية أُخرى بحيث لابقاء للثانية بدون الأُولى ، ولذلك نلاحظ صلة قويمة بين المظاهر المختلفة . فعندئذ يطرح السؤال التالي : إنَّ هذه الكيفية الملموسة في عالم الكون كيف برزت في عالم الوجود ؟ .

أمِنْ ناحية الصدفة ، وهي أقل شأناً من أنْ تبدع أنظمة يكون قسم منها في خدمة القسم الآخر ، وهي عاجزة عن إيجاد فرد بهذا الشكل الدقيق فكيف بهذه المجموعة الكبيرة ؟ .

أمْ من ناحية « خاصية المادة » التي ربما يلتجىء إليها بعض الماديين . وهي أيضاً أعجز عن القيام بالتفسير . فإنَّ « فرضيّة الخاصية » تهدف إلى أنَّ لكل خلية ، أوْ لكل ذرة من الذرات أثراً خاصاً ينتهي إلى موجود خاص وهو ذو نظام . وأمَّا كون أنظمة كبيرة في خدمة أنظمة مثلها فلا يمكن أنْ يفسر

بخاصية المادة ، فإن هذا أثر المجموع لا أثر كل جزء من أجزاء المادة . ولنأتي بمثال : لا شك أنّ لتكون المرأة والأجهزة التي خلقت بها عللاً مادية تظهرها على صفحة الوجود ، فلها مع ثدييها والخصوصيات الحافّة بها واللبن الذي يتكون في صدرها عللاً مادية تنتهي إلى تلك الظواهر .

كما أنّ لتكون الطفل في رحمها وولادته على نحو يتناسب والخصوصيات القائمة بها وتكونه بفم خاص ومجاري تغذية خاصة تعتمد على اللبن فقط ، إنّ لكل ذلك عللاً مادية لا تُنكر .

إلا أنّ هناك أمراً ثالثاً وهو كون المرأة بأجهزتها الماديّة في خدمة الظاهرة الثّانية بعامة أجهزتها بحيث لولا الأُولى لما كان للثانية مجال العيش وإدامة الحياة . فعندئذ نسأل عن هذه الكيفية التي سميناها بنظام الخدمة ، هي وليدة أية علة ؟ هل الصدفة جعلت الأولى وسيلة للثانية ، وهي عاجزة عن إيجادها بهذه الكمية الهائلة ، ولو صح التفسير بها لصح في مولود أو مولودين لا في هذه المواليد غير المتناهية وغير المعدودة ، إلاّ بالأرقام النجومية .

أو من ناحية خاصية المادة وهو إذن عقيم ، لأن فرضية الخاصية ، على فرض صحتها ، تهدف إلى تفسير النظام الجزئي بخاصية المادة ، وأمّا تفسير الكمية من النُّظُم التي يقع بعضها في خدمة البعض بخاصية المادة فهو مما لا تفي به تلك الفرضية ، ولا يقول به أصحابها ، والإنسجام والتخادم مما لا يمكن أنْ يكون أثراً لخلية واحدة أو نحوها .

إنّ العقل في هذا الموقف يقضي بوجه بات بأنّ هذا النظام وهذه الخصوصية وليدة مبدع عالم قادر قد نسّق هذه النُظُم بأطروحة علمية ، وخريطة خاصة جعلت الظاهرة الأُولى ذريعة للثانية ، وأوجد الأُولى قبل أنْ

يبدع الثانية بزمن ، وهذا ما نسميه بالهادفية ، وأنّ الخلقة غير منفكّة عن الهدف ، كما أنّ القول به لا ينفك عن إشراف مبدع عالم قادر على الكون وهو الذي يتبناه الإلٓهيون باسم إلٓه العالم .

وبعبارة واضحة نرى أنّ يد القدرة والإبداع قد هيّأتْ قبل ولادة الطفل بأعوام ، أجهزة كثيرة يتوقف عليها عيش الطفل وحياته في مسيرة الحياة ، وتداركت ما يتوقف عليه حياة الطفل في أُوليات عمره بوجه بديع ، وهذا أُوضح دليل على أنّ الكون لا يخلو من هدف ، وأنّ مبدعه كان هادفاً . وهو لا ينفك عن تدخل الشعور ، ورفض الصدفة عن قاموس تفسير الكون وتحليله .

وكم ترى من نظائر بارزة وأمثلة رائعة لهذا النوع من الهادفية في صفحة الكون طوينا عنها الكلام .

برهان النَّظم بتقرير رابع

برهان حساب الاحتمالات في نشأة الحياة

ويمكن تقرير برهان النَّظم بصورة رابعة وليست هي دليلاً مستقلاً وإنما هو اختلاف في التقرير ، فروح البرهان واحدة ، وصور التقرير مختلفة ، وهذا التقرير ما نسميه بـ« برهان حساب الإحتمالات في نشأة الحياة » .

الحياة رهن قيود وشروط

إنَّ تكوّن الحياة فوق الأرض نتيجة اجتماع شروط عديدة يكون كل شرط منها بمثابة جزء علّة لوجود ظاهرة الحياة ، وتكون ظاهرة الحياة مستحيلة بفقدان واحد منها فضلاً عن كثير منها أو جميعها ، وهذه الشروط منها ما يرتبط بالفلك ، ومنها ما يرتبط بالهواء المحيط والغازات ، ومنها ما يرتبط بالأرض وما فيها من نبات وحيوان وجماد . وقد تكفلت العلوم الطبيعية بتبيين تلك الشروط ونحن في غنى عن سردها ، غير أنَّا نقول : إنَّ هذه الشروط من الكثرة إلى درجة يكون احتمال اجتماعها بالترتيب والنسق الذي يؤدي إلى استقرار ظاهرة الحياة عن طريق الصدفة ، احتمالاً في مقابل ما لا يحصى من الإحتمالات ، ويكون الإحتمال في الضآلة على وجه لا يعتمد عليه . مثلاً إنَّ تحقق الحياة يحتاج إلى عوامل وأسباب نشير إلى أقل القليل منها :

١ ـ يحيط بالأرض التي نعيش على متنها غلاف سميك من الغازات يسمى بالغلاف الجوي يبلغ سمكة ثمانمائة كيلومتر وهو بمثابة مظلة واقية تصون الكرة الأرضية من التعرض لخطر النيازك التي تنفصل يومياً من الكواكب وتتناثر في الفضاء منذ ما يقرب من عشرين مليوناً من السنين ولولا هذا الغلاف لسقطت على كل بقعة من الأرض ملايين النيازك المحرقة .

٢ ـ الأرض تبعد عن الشمس مسافة ٩٣ مليون ميلًا ، ولأجل ذلك تكون الحرارة التي تصل إليها من الشمس بمقدار يلائم الحياة ، ويتناسب مع متطلباتها ، فلو زادت المسافة بين الشمس والأرض على المقدار الحالي إلى الضعف مثلاً لنقصت كمية الحرارة التي تتلقاها من الشمس ، ولو نقصت هذه المسافة إلى النصف لبلغت الحرارة التي تتلقاها الأرض الضعف ، وفي كلتا الصورتين تصير الحياة غير ممكنة .

٣ ـ إنَّ الهواء الذي نستنشقه مزيج من غازات شتى منها النيتروجين ٧٨٪ والأوكسجين ٢١٪ ، فلو تغير المقدار وصارت نسبة الأوكسجين في الهواء ٥٠٪ لتبدلت جميع المواد القابلة للإشتعال إلى مواد محترقة ، ولبلغ الأمر إلى درجة لو أصابت شرارة غابة ، لأحرقت جميع ما فيها دون أنْ تترك غصناً يابساً ، ولو تضاءلت نسبة الأوكسجين في الهواء وبلغت ١٠٪ لفقدنا أكثر العناصر التي تقوم عليها حضارتنا اليوم .

هذه نماذج من الشروط العديدة التي يتوقف عليها إمكان الحياة في هذه الكرة ، وهي إلى درجة من الكثرة تكاد لا تعد فيها ولا تحصى . وعلى هذا الأساس نرجع إلى صلب الموضوع فنقول : إنَّ لظهور الحياة على وجه البسيطة عوامل ضرورية لا بدّ منها فإذا ما فقدت عاملاً من عواملها اللامتناهية انعدمت الحياة واستحال على الكائنات الحية استمرارها .

وعلى ذلك فإنَّ فرض توفر هذه الشروط اللازمة المتناسقة ، بانفجار المادة العمياء بنحو الصدفة ، احتمال ضئيل لا يعتمد عليه ، لأن المادة

الأولى عند انفجارها كانت تستطيع أن تظهر بما لا يحصى. من الصور المختلفة التي لا تستقر فيها الحياة إلاّ بصورة خاصة أو بحالة واحدة ،فعندئـذٍ يتساءل كيف تفجّرت المادة الأولى بلا دخالة شعور وعقل واسع إلى هذه الصورة الخاصة التي تمكّن الحياة من الإستقرار .

فلنأخذ من جميع الظواهر الحيوية حشرة صغيرة بما تحويه من ملايين العناصر المختلفة وقد ركبت بنسبها المعينة الخاصة . فبوسع المادة الأولى أنْ تظهر بأشكال مختلفة غير صالحة لحياة الحشرة ، وإنّما الصالحة لها واحدة منها . وعندئذ نتساءل : كيف استطاعت المادة الأولى عن طريق « الصدفة » ، من بين الصور الكثيرة ، الخضوع لصورة واحدة صالحة لحياتها ؟ !

وهذا البرهان هو البرهان المعروف في العلوم الرياضية بحساب الإحتمالات ، وعلى توضيحه نأتي بمثال :

نفترض أنَّ شخصاً بصيراً جالساً وراء آلة طابعة ويحاول بالضغط على الأزرار ، وعددها مائة بما فيها الحروف الصغيرة والكبيرة ، أنْ يحرر قصيدة لشاعر معروف كقصيدة لبيد التي يقول فيها :

ألا كُلُّ شَيء مَا خلا الله باطـلُ وَكُـلُّ نَعيـمٍ لا محـالـةَ زائـلُ

فاحتمال أنَّ الضربة الأُولى أُصابت صدفة الحرف الأُول من هذه القصيدة (أ) ، والضربة الثانية أصابت كذلك الحرف الثاني منها (لا)، والضربة الثالثة أُصابت صدفة الحرف الثالث منها(كـ)،وهلم جرّاً . . . . . هو احتمال في مقابل احتمالات كثيرة لا يمكن بيانها بالأرقام الرياضية المقروءة. وإنْ أرْدتَ تحصيل ذلك الرقم الرياضي فعليكَ أنْ تضرب عدد حروف الآلة الطابعة في نفسها بقدر عدد حروف القصيدة المراد تحريرها ، فلو كانت حروف الآلة الطابعة مائة ، وعدد حروف البيت من القصيدة (٣٨) فسوف يكون عدد الاحتمالات واحد أمامه (٧٦) من الأصفار .

ولو أَضفنا إلى البيت الأول بيتاً آخر ، فإنَّ احتمال تحرير هذين البيتين على يد صاحبنا الأعمى صدفة ، سيصل إلى عدد يقرب من الصفر .

ويستحيل على المفكر أَنْ يتقبل هذا الإحتمال الضئيل ـ الذي هو المناسب لتحقق المراد ـ من بين تلك الإحتمالات والفرضيات الهائلة . وكل من يرىٰ البيتين وقد حُرّرا بالآلة الطابعة وبصورة صحيحة ، يقطع بحكمة وعلم محررها . ولم تكن لتحدث عن طريق الصدفة العمياء .

هذا بالنسبة إلى قصيدة فكيف بالكون والحياة الناشئين من اجتماع ملايين الملايين من الشرائط والعوامل بنسب معينة في غاية الإتقان والدّقة ، فهل يصح لعاقل أَنْ يتفوه بأَنَّ هذه الشرائط للحياة تواجدت عند انفجار المادة الأُولى وتحققت صدفة من بين هذه الاحتمالات الكثيرة . ويعد الإعتماد على هذا الإحتمال ، رياضياً ، اعتماداً على صفر ، وفي ذلك يقول العلامة (كريسي موريسن) :

« إنَّ حجم الكرة الأَرضية وبعدها عن الشمس ، ودرجة الحرارة في الشمس ، وأَشعتها الباعثة للحياة ، وسمك قشرة الأَرض ، وكمية الماء ، ومقدار ثاني أوكسيد الكاربون ، وحجم النيتروجين ، وظهور الإِنسان وبقاءه على قيد الحياة كل هذه الأُمور تدل على خروج النظام من الفوضى (أَي إِنَّه نظام لا فوضى) ، وعلى التصميم والقصد . كما تدل على أنه ـ طبقاً للقوانين الحسابية الصارمة ـ ما كان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مرة . كان يمكن أَنْ يحدث هٰكذا ، ولكن لم يحدث هذا بالتأكيد »[1] .

وتقرير هذا البرهان وهذه الصورة الرياضية ، يدل على أنَّ برهان النَّظم يتماشى مع جميع العصور ، ويناسب جميع العقول والمستويات ، ولا

---

(١) العِلْم يدعو للإيمان ـ كريسى موريسن .

ينحصر تقريره بصورة واحدة . وبهذا يعلم سر تركيز القرآن على ذاك البرهان ، وفي الآية التالية إشارات إليه . قال سبحانه : ﴿إنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ والنَّهارِ وَالفُلْكِ التي تَجْري في البَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزلَ الله مِنَ السَّماء مِنْ ماءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْريفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُون﴾[1] .

* * *

إشكال على برهان النَّظم :

إعترض الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم[2] على برهان النَّظم بما حاصله : أنَّ أساس برهان النَّظم ـ كما توهمه هيوم وفلاسفة الغرب ـ قائم على أنَّنا شاهدنا أنَّ جميع المصنوعات البشرية المنظَّمة لا تخلو من صانع ماهر ، فالبيت لا ينشأ بلا بنّاء ، والسفينة لا توجد بلا عمال ، فلا بدَّ للكون المنظَّم من صانع خالق أيضاً لشباهته بتلك المصنوعات البشرية .

ثم انتقد هذا الإستدلال بأنَّه مبني على التَّشابه بين الكائنات الطبيعية ، والمصنوعات البشرية . ولكن هذا التشابه بمجرده لا يكفي لسحب وتعدية حكم أحدهما إلى الآخر لاختلافهما ، فإنَّ مصنوعات البشر موجود صناعي بينما الكون موجود طبيعي فهما صنفان لا تسانخ بينهما ، فكيف يمكن أنْ نستكشف من أحدهما حكم الآخر ؟

وصحيح أنَّنا جرَّبنا مصنوعات البشر فوجدناها لا توجد إلا بصانع

---

(١) سورة البقرة الآية ١٦٤ .

(٢) وهو اسكتلندي المولد ، ولد عام ١٧١١ م وتوفي عام ١٧٧٦ م . وكان يعد من أكبر الفلاسفة المشككين ، وقد أورد هذا الإشكال في كتابه المسمى بـ « المحاورات » وهو مؤلف على شكل حوار بين شخصين افتراضيين أحدهما يمثل مشككاً في برهان النَّظم باسم « فيلون » والآخر يمثل المدافع عنه باسم « كلثانتس » .

عاقل ، ولكننا لم نجرّب ذلك في الكون ، فإنَّ الكون لم يتكرر وجوده حتى يقف الإنسان على كيفية خلقه وإيجاده ، بل واجهه لأول مرة ، وبهذا لا يمكن أنْ يثبت له علّة خالقة على غرار مصنوعات البشر إلا إذا جرّبه من قبل عشرات المرات ، وشهد عملية الخلق والتكوّن كما شاهد ذلك وجرَّبه في المصنوعات البشرية ، حتى يقف على أنَّ الكون بما فيه من النّظام لا يمكن أنْ يوجد من دون خالق عليم وصانع خبير . هذا هو محصل إشكاله أوردناه بغاية الوضوح .

إنَّ ما ذكره من الإشكال ينم عن فهم ساذج وسطحي للغاية لبرهان النَّظم ، ويعرب عن فقدان الغرب لمدرسة فلسفية متكاملة تدرك وتستوعب برهان النَّظم بصورته الصحيحة ، فإنَّ هذا البرهان لا يرتبط أبداً بالتشابه والتمثيل والتجربة ، وإنَّما هو برهان عقلي تام ، يحكم العقل فيه بعد ملاحظة طبيعة النظام وماهيته بأنَّه صادر من فاعل عاقل وخالق قدير .

توضيح ما ذكرناه أنَّ برهان النَّظم ليس مبنياً على التشابه بين مصنوعات البشر والموجود الطبيعي كما جاءَ في اعتراض « هيوم » ، حتى يقال بالفرق بين الصنفين ، ويقال هذا صناعي وذاك طبيعي ، ولا يمكن إسراء حكم الأول إلى الثاني .

ولا على التماثل ـ الذي هو المِلاك في التجربة ـ حتى يقال إنَّا جربنا ذلك في المصنوعات البشرية ولم نجرّبه في الكون لعدم تكرر وقوعه وعدم وقوفنا على تواجده مراراً ، فلا يصح سحب حكم الأول على الثاني وتعديته إليه .

وإنَّما هو قائم على ملاحظة العقل للنَّظم والتناسق والإنضباط بين أجزاء الوجود ، فيحكم بما هو هو ، من دون دخالة لأية تجربة ومشابهة ، بأنَّ موجد النَّظم لا محالة يكون موجوداً ذا عقل وشعور ، وإليك البيان :

إنَّ برهان النَّظم مركَّب من مقدمتين ، إحداهما حسّية والأُخرى عقليَّة ودور الحسّ ينحصر في إثبات الموضوع ، أيْ وجود النظام في الكون والسنن السائدة عليه ، وأمَّا دور العقل فهو يرجع إلى أنَّ هٰذا النّظام بالكيفيَّة والكميَّة المحددة ، لا يمكن أنْ يكون نتيجة الصّدفة أو أيِّ عامل فاقد للشعور .

أمّا الصغرى ، فلا تحتاج إلى البيان . فإنَّ جميع العلوم الطبيعيَّة متكفلة ببيان النُّظُم البديعة السائدة على العالم من الذرة إلى المجرة ، وإنَّما المهم هو بيان الكبرى ، وهي قضاء العقل بأنه وليد دخالة عقل كبير في حدوثه من دون استعانة في حكمه بمسألة التشابه أو التجربة . بل يستقل به مجرداً عن كل ذلك فنقول :

١ ـ الإرتباط المنطقي بين النظام ودخالة الشعور

إنَّ العقل يحكم بوجود رابطة منطقية بين النظم ودخالة الشعور ، وذلك لأنَّ النظم ليس في الحقيقة إلّا أُمور ثلاثة :

١ ـ الترابط بين أجزاء متنوعه مختلفة من حيث الكمية والكيفية .
٢ ـ ترتيبها وتنسيقها بنحو يمكن التعاون والتفاعل فيما بينها .
٣ ـ الهادفية إلى غاية مطلوبة ومتوخاة من ذلك الجهاز المنظم

والنظام بهذا المعنى موجود في كل أجزاء الكون من ذرته إلى مجرته ، فإذا نظر العقل في كل جوانب الكون ابتداءً من الذرة ومروراً بالإنسان والحيوان والنبات وانتهاءً بالنجوم والكواكب والمجرّات ورأى فيها أجزاءً مختلفة في الكمية والكيفية أولاً ، ومنسقة ومرتبة بنحو خاص ثانياً ، ورأى كيف يتحقق بذلك الهدف المنشود من وجودها ثالثاً ، حكم من فوره بأنَّ ذلك لا يمكن أنْ يصدر إلّا من فاعل عاقل ، وخالق هادف شاعر ، يوجد الأجزاء المختلفة كمّاً وكيفاً ، ويرتبها وينسّقها بحيث يمكن أنْ تتفاعل فيما بينها وتتعاون لتحقيق الهدف المطلوب من وجودها .

وهذا الحكم الذي يصدره العقل لا يستند إلى شيء غير النظر إلى ماهية النظام وطبيعته الآبية للتحقق بلا فاعل عاقل مدبر . وهو لا يستند لا إلى التشابه ولا إلى التجربة كما تخيل (هيوم) وأضرابه .

إنَّ ملاحظة العقل لما في جهاز العين أو الأذن أو المخ أو القلب أو الخلية من النظام ، بمعنى وجود أجزاء مختلفة كمّاً وكيفاً ، أولاً ، وتناسقها بشكل يمكنها من التفاعل فيما بينها ثانياً ، وتحقيق الهدف الخاص منها ثالثاً ، يدفع العقل إلى الحكم بأنها من فعل خالق عليم ، لاحتياجها إلى دخالة شعور وعقل وهادفية وقصد .

وبهذا تبين أنَّ بين الجهاز المنظّم ، ودخالة العقل والشعور رابطة منطقية . وإنْ شئت قلت : إنَّ ماهية نفس النظام بمقوّماته الثلاثة (الترابط ، والتناسق ، والهادفية) تنادي بلسانها التكويني : إنَّ النظام مخلوق عقل واسع وشعور كبير .

٢ ـ تقرير الرابطة المنطقية بين النظام ودخالة الشعور بشكل آخر

إنَّ العقل عندما يرى اجتماع ملايين الشرائط اللازمة لاستقرار الحياة على الأرض بحيث لو فقد بعضها لاختلت الحياة ، أو عندما يرى اجتماع آلاف الأجزاء والعناصر اللازمة للإبصار ، في العين ، بحيث لو فقد جزء واحد أو تقدم أو تأخر عن مكانه المعين لاختلت عملية الرؤية واستحال الإبصار ، يحكم أنَّ هناك عقلاً جباراً أرسى مثل هذا النظام ، وأوجد مثل هذا التنسيق والإنسجام والترتيب والتوفيق ، ويحكم بدخالة الشعور في ذلك ونفي حصوله بالصدفة والإتفاق ، لأنَّ اجتماعها عن طريق الصدفة كما يمكن أن يكون بهذه الصورة المناسبة كذلك يمكنه أن يكون بما لا يعدّ ولا يحصى من الصور والكيفيات الأخرى غير المناسبة ، وحينئذٍ يكون احتمال استقرار هذه الصورة من بين تلكم الصور الهائلة ، احتمالاً ضعيفاً جداً يكاد يبلغ الصفر الرياضي في ضآلته ، وهو ما لا يذهب إليه الإنسان العادي فضلاً عن العاقل المحاسب .

أجل ، إنَّ هذه المحاسبة الرياضيَّة التي يُجريها العقل إذا هو شاهد النظام السائد في الكون ، تدفعه إلى الحكم بأنَّ هناك علة عاقلة اختارت هذه الصورة من بين تلك الصور الهائلة بقصد وإرادة ، وجمعت تلك الشرائط اللازمة بهذا الشكل المناسب للحياة[1] .

وبهذا يبقى برهان النظم قوياً صامداً سليماً عن أيّ نقد ولا يرتبط بشيء من التمثيل أوْ التجربة كما تصور « هيوم » ، وإنما هو حكم العقل وحده ينتهي إليه عن طريق ملاحظة نفس ماهية النظام من دون تنظيرها بشيء ، وبهذا يتساوى الموجود الطبيعي والمصنوع البشري . فالعقل إذا رفض الإذعان بأنَّ الساعة وجدت بلا صانع أو أنَّ السيارة وجدت بلا علة ، فإنما هو لأجل ملاحظة نفس الظاهرة (الساعة والسيارة) حيث يرىٰ أنَّها تحققت بعد ما لم تكن ، فيحكم من فوره بأنَّ لها موجداً . وليس هذا الحكم إلا لأجل الإرتباط المنطقي بين وجود الشيء بعد عدمه ، ولزوم وجود فاعل له ، وإنْ شئت قلت لأجل قانون العلية والمعلولية الذي يعترف به العقل في جميع المجالات .

كما أنَّ حكم العقل في المقام بأنَّ الموجود المنظم مخلوق عقل كبير ، ناشيء من الإرتباط المنطقي بين النظام ودخالة الشعور ، أو استحالة ظهور النظام صدفة للمحاسبة الرياضية التي مرّت ، لا لأن العقل مثل أو جرّب فتوصل إلى هذه النتيجة .

وحصيلة الكلام : إنَّ طبيعة النظام وماهيته في الأشياء التي نراها تنادي بلسان تكوينها أنَّها صادرة عن فاعل شاعر وخالق عاقل ، وهذا هو الذي يجعل العقل يذعن بوجود مثل هذا الخالق وراء النظام الكوني ، من دون النَّظر إلى شيء آخر[1] .

---

(١) راجع التقرير الرابع لبرهان النَّظم ، فقد أشرنا فيه إلى ما ها هنا مفصّلاً .

(٢) إنَّ الأسئلة المتوجهة إلى برهان النَّظم لا تنحصر بما ذكرناه ، وإنْ كان هو أقواها . وقد ذكر الأستاذ (دام ظله) جميع الإشكالات المطروحة حول هذا البرهان وتربو على السبع ، وأجاب عنها في كتاب « الله خالق الكون » فمن أراد التوسع فيها فليرجع إلى الصفحات التالية منه : (٢٢٠ إلى ٢٧٩) .

البرهان الثاني

برهان الإمكان

وتوضيحه يتوقف على بيان أمور :

الأمر الأول : تقسيم المعقول إلى الواجب والممكن والممتنع .

إنَّ كل معقول في الذهن إذا نسبنا إليه الوجود والتحقق ، فإما أن يَصِحَّ اتصافُه به لذاته أو لا .

الثاني هو ممتنع الوجود كاجتماع النقيضين .

والأول : إما أنْ يقتضي وجوبَ اتصافه به لذاته أو لا . والأول هو واجب الوجود لذاته .

والثاني ، هو ممكن الوجود لذاته ، أعني به ما تكون نسبة كلٍ من الوجود والعدم إليه متساوية .

وبعبارة أخرى : إذا تصورنا شيئاً ، فإما أنْ يكون على وجه لا يقبل الوجود الخارجي عند العقل أو يقبله . والأول هو الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين وارتفاعها ، واجتماع الضدين ، ووجود المعلول بلا علة .

والثاني ، إما أنْ يستدعي من صميم ذاته ضرورة وجوده ولزوم تحققه

في الخارج ، فهذا هو الواجب لـذاته . وإمـا أنْ يكون متسـاوي النسبة إلى الوجود والعدم فلا يستدعي أحدهما أبداً ، ولأجل ذلك قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً ، وهو الممكن لذاته ، كأفراد الإنسان وغيره .

وهـذا التقسيم ، دائر بين الإيجـاب والسلب ولا شق رابـع لـه ، ولا يمكن أنْ يُتصور معقول لا يكون داخلاً تحت هذه الأقسام الثلاثة .

الأمر الثاني : وجود الممكن رهن علّته .

إنَّ الواجب لذاته بما أنَّه يقتضي الوجـود من صميم ذاته ، لا يتـوقف وجوده على وجود علة توجده لاستغنائه عنها . كما أنَّ الممتنع حيث يستدعي من صميم ذاته عدم وجوده فلا يحتاج في الإتصاف بالعدم إلى علة . ولأجل ذلك قالوا إنَّ واجبَ الوجودِ في وجوده ، وممتنع الوجود في عدمه ، مستغنيان عن العلة ، لأن مناط الحاجة إلى العلة هو الفقر والفاقة ، والواجب ، واجبُ الوجود لذاته . والممتنع ، ممتنعُ الوجود لذاته . وما هو كذلك لا حاجة لـه في الإتصاف بأحدهما إلى علة . فالأول يملك الوجود لذاته ، والثاني يتّصف بالعدم من صميم الذات .

وأما الممكن فبما أنَّ مَثَلَه إلى الوجود والعدم كَمَثَلِ مركَزِ الدائرةِ إلى محيطها لا ترجيحَ لواحد منهما على الآخر ، فهو في كلٍّ من الإتصافين يحتاج إلى علة تخرجه من حالة التسـاوي وتجرُّه إمـا إلى جانب الـوجود أو جـانب العدم .

نعم ، يجب أن تكون علة الوجود أمراً متحققاً في الخارج ، وأما علة العدم فيكفي فيها عدمُ العلة . مثلاً : إنَّ طردَ الجهل عن الإنسان الأُميّ وإحلالَ العلم مكانَه ، يتوقفُ على مبادىء وجوديةٍ ، وأما بقاؤه على الجهل وعدم العلم فيكفي فيه عدم تلك المبادىء .

الأمر الثالث : في بيان الدور والتسلسل وبطلانهما .

الدور عبارة عن كون الشيء مُوجِداً لشيءٍ ثانٍ ، وفي الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأول . وهذا باطل لأنّ مقتضى كونِ الأول علة للثاني ، تقدُّمُه عليه وتأخُّرُ الثاني عنه : ومقتضى كون الثاني علة للأول تقدُّمُ الثاني عليه . فينتج كونُ الشيء الواحد ، في حالة واحدة ، وبالنسبة إلى شيء واحد ، متقدِّماً وغير مُتَقَدِّم ، ومتأخراً وغير متأخر . وهذا هو الجمع بين النقيضين ، وبطلانه كارتفاعهما من الضروريات البديهية . فينتج أنّ الدّورَ وما يستلزمه محال .

ولتوضيح الحال نمثل بمثال : إذا اتفق صديقان على إمضاء وثيقة واشترط كلُّ واحدٍ منهما لإمضائها ، إمضاءَ الآخر ، فتكون النتيجة توقُّفُ إمضاء كلٍّ على إمضاء الآخر . وعند ذلك لن تكون تلك الورقة ممضاةً إلى يوم القيامة ، لما ذكرنا من المحذور .

وهاك مثالاً آخر : لو أراد رجلان التعاون على حمل متاع ، غيرَ أَنَّ كلاًّ يشترط في إقدامه على حمله إقدام الآخر . فلن يحمل المتاع إلى مكانه أبداً .

وأما التسلسل فهو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل والمعاليل الممكنة ، مترتبةً غير متناهية ، ويكون الكل متَّسِماً بوصف الإمكان بأَنْ يتوقف (أ) على (ب) ، والثاني على (ج) ، والثالث على رابع ، وهكذا دواليك تتسلسل العلل والمعاليل من دون أَنْ تنتهي إلى نقطة .

وباختصار : حقيقة التسلسل لا تخرج عن حدود تَرَتُّبِ علل ومعاليل ، تكون متناهيةً من جانب ـ أعني آخرها ـ وغيرَ متناهيةٍ من جانب آخر ، أعني أوّلها. وعلى ذلك، يتسم الجزء الأخير بوصف المعلولية فقط بخلاف سائر الأجزاء ، فإنَّ كلاً منها مع كونه معلولاً لما فوقه ، علة لما دونه ، فالمعلولية وصف مشترك بين الجميع ، سائدة على السلسلة وعلى أجزائها كلها بخلاف

العلية فهي غير صادقة على الجزء الأخير . هـذا واقع التسلسـل وأما بيـان بطلانه :

إنَّ المعلولية كما هي وصف عام لكل جزء من أجزاء السلسلة ، وصف لنفس السلسلة أيضـاً . وكما أنَّ كـلَّ واحدة من الحَلقـات معلولة ، فهكـذا مجموعُها الذي نعبِّر عنه بسلسلة المعاليل المترتبة ، أيضاً معلول . فعنـدئذ يَطرَحُ هذا السـؤال نفسَه : إذا كانت السلسلةُ الهائلة معلولةً ، فما هي العلةُ التي أخرجتها من كَتْمِ العَـدَمِ إلى عالم الـوجود ، ومن الـظُّلْمَةِ إلى عـالم النـور ؟ مع أنَّ حـاجَةَ المعلول إلى العلّةِ أمـرٌ بديهي . وقـانـونُ العليّـةِ من القوانينِ الثابتةِ لا ينكره إلاّ الغبي أو المجادل في الأمور البديهية ، هـذا من جانب . ومن جانب آخر إنَّ السلسلة لم تقف ولن تقف عند حدّ حتى يكونَ أولُ السلسلة علةً غيـرَ معلولٍ ، بل هي تسيـر وتمتد بـلا توقف عنـد نقـطة خـاصة . وعلى هـذين الأمرين تتسم السلسلة بسمـة المعلوليـة من دون أنْ يكونَ فيها شيءٌ يَتَّسِمُ بِسِمَةِ العليَّةِ فقط . وعندئذ يعود السؤال : ما هي العلة المحققـة لهذه السلسلة المعلولـة ، المخرجـة لها عن كتم العـدم إلى حيّـز الوجود ؟

ولك إجراءُ هذا البيان في كل واحدةٍ من حلقات السلسلة ، كما أُجْرِيَ في نفسِ السلسلة بعينِها وتقول : إذا كان كلُ واحدٍ من أجزاءِ السلسلة معلولاً ومتَّسِماً بِسِمَةِ المعلولية ، فيطرح هذا السؤال نَفْسَهُ : ما هي العلة التي أخرجت كلَّ واحدةٍ من هذه الأجزاء الهائلة الموصوفة بوصف المعلولية ، من حَيِّزِ العدم إلى عالمَ الوجود .

وإذا كانت المعلولية آيةَ الفقر وعلامةَ الحاجة إلى العلة ، فما تلك العلةُ التي نفضت غبار الفقر عن وجه هذه الحلقات والبَسَتْها لِبَاسَ الوجود والتحقّق وصيَّرتها غنية بالغَير ؟ .

إنَّ معلوليـة الأجـزاء التي لا تنفـك عن معلوليـة السلسلة آيــة التعلق بالعلة ، وعلامة التدلي بالغير ، وسمـةُ القيام بـه . فما هي تلك العلة التي تتعلق بها الأجزاء ؟ وما ذاك الغير الذي تتعلق به السلسلة ؟

وأنت إذا سألت كل حلقة عن حالها لأجابتك بلسانها التكويني بأنها مفتقرة في وجودها ، متعلقة في جميع شؤونها بالعلة التي أوجدتها . فإذا كان هذا حال كل واحدة من هذه الحلقات ، كان هذا أيضاً حال السلسلة برمّتها . وعندئذٍ نخرج بهذه النتيجة : إنَّ كلَّ واحدة من أجزاءِ السلسلة معلولة ، والمركب من المعاليل (السلسلة) أيضاً معلول . والمعلول لا ينفك عن العلّة ، والمفروض أنَّه ليس هنا شيء يكون علّة ولا يكون معلولاً وإلاّ يلزم انقطاع السلسلة وتوقفها عند نقطة خاصة قائمة بنفسها أعني ما يكون علة ولا يكون معلولاً ، وهذا خلف .

فـإنْ قلت : إنَّ كلَّ معلول من السلسلة مُتَقَـوِّم بالعلّة التي تتقـدمـه ، ومتعلق بها ، فالجزء الأول من آخر السلسلة وجد بالجـزء الثاني ، والثـاني بالثالث ، وهكذا إلى ما شاءَ الله من الأجزاءِ غيـر المتناهيـة والحلقات غيـر المحدودة . وهذا المقدار من التعلّق يكفي في رفع الفقر والحاجة .

قلت : إنَّ كل معلول ، وإنْ كان يستند إلى علة تتقدمه ويستمد منهـا وجودَه ، ولكن لما كانت العلل في جميع المراحل متسمـةً بسمة المعلوليـة كانت مفتقرات بالذات ، ومثل هذا لا يوجد معلولَه بالإستقلال ، ولا ينفض غبار الفقر عن وجهه بالأصالة ، إذْ ليسَ لهذه العلل في جميع الحلقات دور الإفاضة بالأصالة ودور الإيجاد بالإستقلال بل دور مثل هذه العلل دور الوسيط والأخذ من العلة المتقدمة والدفع إلى معلوله ، وهكذا كل حلقة نتصورها علة لما بعدها . فهي عند ذاك لا تملك شيئاً بذاتهـا وإنما تملك مـا تملكه من طـرف العلة التي تتقدمهـا ومثلها حـال العلل الأخـرى من دون استثنـاء في ذلك . ومثل هذا لا يصيِّر السلسلة ولا أجزاءَها غنية بالذات بل تبقى على ما

وصفناها به من كونها مفتقرات بالذات ومتعلقات بالغير . فلا بدّ أنْ يكون هناك علة وراء هذه السلسلة ترفع فقرها وتكون سناداً لها .

وبعبارة أخرى : إنَّ كلَّ حلقة من هذه الحلقات (غير الأخيرة) تحمل سمتين : سمةِ العلية ، وبهذه السمة تُوجِدُ ما قبلها ، وسمةِ المعلولية وبهذه السمةِ تعلن أَنَّهَا لم تملك ما ملكَتْهُ ولم تدفع ما دفعَتْهُ إلى معلولِها إلاَّ بالاكتساب مما تقدمها من العلّة . وهذا الأمر جارٍ وسائدٌ في كل حلقة وكل جزء يقع في أفق الحس أو الذهن . فإذاً تصبح نفسُ السلسلةِ وجميعُ أَجزائِها تحمل سمة الحاجة والفقر ، والتعلّقِ والرَّبطِ بالغير . ومثل تلك السلسلة لا يمكن أنْ تُوجَد بنفسها إلاَّ بالإستناد إلى موجود يحمل سمةً واحدة وهي سمةُ العليةِ لا غير ويتنزه عن سمة المعلولية . وعند ذاك تنقطع السلسلة وتخرج عن كونها غير متناهية إلى التناهي .

تمثيلان لتقريب امتناع التسلسل

إذا أردْتَ أن تستعينَ في تقريب الحقائقِ العقْلية بالأمثلة الملموسة فهاك مثالين على ذلك :

الأول : إنَّ كل واحدة من هذه المعاليل ـ التي نشير إليها بالإشارة العقلية وإن لم نقدر على الإشارة إليها عن طريق الحسّ لكونها غير متناهية ـ بحكم فقرها الذاتي ، بمنزلة الصفر . فاجتماع هذه المعاليل بمنزلة اجتماع الأصفار . ومن المعلوم أنَّ الصِّفْرَ بإضافة صِفْر، بإضافة صِفرٍ ، صِفْرٌ مهما تسلسل ، ولا ينتج عدداً صحيحاً . فلأجل ذلك يحكم العقلُ بأنَّه يجب أن يكونَ إلى جانب هذه الأصفار عدداً صحيحاً قائماً بالنفس حتى يكون مصححاً لقراءتها ، ولولاه لما كان للأصفار المجتمعة الهائلة أيُّ دورٍ في المحاسبة ، فلا يُقْرَأ الصفر مهما أُضيفَتْ إليه الأصفار .

الثاني . إنَّ القضايا المشروطة إذا كانت غيرَ متناهية وغيرَ متوقفة على

قضيةٍ مطلقة ، لا تخرج إلى عالم الوجود . مثلاً إذا كان قيام زيدٍ مشروطاً بقيام عمروٍ، وقيامُه مشروطاً بقيام بكر ، وهكذا دواليك إلى غير النهاية ، فلن يتحقق القيام عندئذ من أي واحد منهم أبداً ـ كما إذا شرط الأول إمضاءه للورقة بإمضاءِ الثاني ، والثاني بإمضاءِ ثالث وهكذا ، فلن تُمْضَى تلك الورقة إلى الأبد ـ إلَّا إذا انتهت تلك القضايا إلى قضيةٍ مُطْلَقَةٍ بأَنْ يكونَ هناك من يقومُ أو يمضي الورقة من دون أنْ يكون فعلُه مشروطاً بشيء .

فهذه المعاليلُ المتسلسلة ـ بما أنَّ وجودَ كلٍّ منها مشروط بوجودِ علةٍ تتقدمه ـ تكون قضايا مشروطةً متسلسلةً غيرَ متناهيةٍ فلا تَخْرُجُ إلى عالم الوجود ما لم تصل إلى قضيةٍ مطلقَةٍ ، أي إلى موجود يكون علةً محضةً ولا يكونُ وجودهُ مشروطاً بوجودِ علَّةٍ أخرى ، وعندئذ يكون ما فرضناه متسلسلاً غير متسلسل ، وما فرضناه غير متناه متناهياً .

فقد خرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ فَرْضَ عِلَلٍ ومعاليلَ غير متناهية ، فرضٌ محال لاستلزامه وجود المعلول بلا علة . فيكون الصحيح خلافَه أي انقطاع السلسلة ، إذ لا واسطة بين الإيجاب والسلب[1] .

إلى هنا تمت المقدمات التي لها دور في توضيح برهان الإمكان وإليك نفس البرهان .

تقرير برهان الإمكان

لا شك أنَّ صفحة الوجود مليئة بالموجودات الإمكانية بدليل أنها توجَد

---

(١) إنّ بطلان التسلسل من المسائل المهمة في الفلسفة الإلَهية وقد طرحه الفلاسفة في أسفارهم وأثبتوا البطلان بحجج كثيرة تناهز العشر . ولكنَّ أكثرها غيرُ مُقنع لأنهم استدلوا على البطلان بالبراهين الهندسية التي لا تجري إلا في الامور المتناهية وما ذكرناه من البرهان ، برهان فلسفي محض مقتبس من أصول الحكمة المتعالية التي أسَّسها صَدْرُ الدين الشّيرازي وأرْسى قواعدها تلامذة مدرسته وأبرزهم في العصر الأخير سيّدنا الراحل المغفور له العلاّمة الطباطبائي قدس سرّه .

وتنعدم ، وتَحْدُث وتفنى ، ويطرأ عليها التبدّل والتغيّر ، إلى غير ذلك من الحالات التي هي آيات الإمكان وسمات الافتقار .

وهذه الموجودات الإمكانية ، الواقعة في أفق الحس إمّا موجودات بلا علة أوْ لها علّة . وعلى الثاني فالعلّة إمّا ممكنة أوْ واجبة . ثم العلّة الممكنة إما أنْ تكون متحققة بمعاليلها (أي الموجودات الإمكانية) ، أوْ بممكن آخر .

فعلى الأول ـ أي كونها موجودات بلا علة ـ يلزم نقضُ قانونِ العليّةِ والمعلولية وأنّ كلَّ ممكن يحتاج إلى مؤثر . ومثلُ هذا لو قلنا بأن علَّتَها نفسُها ، مضافاً إلى أنَّ فيه مفسدةَ الدور .

وعلى الثاني ـ أي كونها متحققة بعلّة ممكنة والعلة الممكنةُ متحققةٌ بهذه الموجوداتِ الإمكانية ـ يلزم الدور المحال .

وعلى الثالث ـ أي تحققها بممكن آخر وهذا الممكن الآخر متحقق بممكن آخر وهكذا ـ يلزم التسلسل الذي أبطلناه .

وعلى الرابع ـ أي كون العلة واجبة ـ يثبت المطلوب .

فاتضح أنّه لا يصح تفسير النظام الكوني إلاّ بالقول بانتهاءِ الممكنات إلى الواجب لذاته القائم بنفسه ، فهذه الصورة هي الصورة التي يصحِّحُها العقلُ ويَعُدُّها خاليةً عن الإشكال . وأما الصور الباقية فكلها تستلزم المحال ، والمستلزم للمحال محال .

فالقول بكونها متحققة بلا علة أوْ كونِ علتِها نفسَها ، يدفعه قانون العليّة الذي هو معترف به عند الجميع ، كما أنَّ القول بكون بعضها متحققاً ببعضها الآخر ، وذاك البعضِ الآخر متحقق بالبعض الأول يستلزم الدور . والقول بأنَّ كلَّ ممكن متحققٌ بممكن ثان والثاني بثالث وهكذا يستلزم التسلسل .

فلم يبق إلاّ القول بانتهاء الممكنات إلى الواجب بالذات ، القائم بنفسه ، المفيض للوجود على غيره .

بُرهانُ الإمكان في الذكرِ الحَكيم

إنَّ الذكرَ الحكيم طرح معارفَه وأصولَه مدعومة بالبراهين الجليّة ، ولم يكتف بمجرد الدعوى بلا دليل ، فهو كالمعلِّم يلقي دروسه على تلاميذه بالبينة والبرهان . فالإستدلالُ بهذه الآياتِ ليس كاستدلال الفقيه بها على الفروع ، فإنَّ الفقيه أثبَتَ أنَّ الوحيَ حجةٌ فأخَذَ بتفريعِ الفروع وإقامةِ الحُجَّةِ عليها من الوحي ، بل الإستدلال بها في هذا الموقف الذي نحن فيه كالإستدلال بسائر البراهين الموروثة عن الحكماء والمتألهين . وقد أشار سبحانه في الآيات التالية إلى شقوق برهان الإمكان .

فإلى أنَّ حقيقةَ الممكن ، حقيقةٌ مفتقرة لا تملك لنفسها وجوداً وتحقُّقاً ولا أيَّ شيء آخر ، أشار بقوله ﴿ **يَا أَيُّها النَّاس أَنْتُم الفُقَراءُ إلى الله والله هو الغنيُّ الحَميد** ﴾[1] .

ومثله قوله سبحانه : ﴿ **وأَنَّهُ هُوَ أَغْنىَ وأَقْنَى** ﴾[2] .

وقوله سبحانه : ﴿ **والله الغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الفُقَرَاءُ** ﴾[3] .

وإلى أنَّ الممكنَ ، ومنه الإنسان ، لا يتحقق بلا علّة ، ولا تكون علّتَهُ نفسَهُ ، أشار سبحانه بقوله :

﴿ **أم خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ** ﴾[4] .

---

(١) سورة فاطر : الآية ١٥ .
(٢) سورة النجم : الآية ٤٨ .
(٣) سورة محمد : الآية ٣٨ .
(٤) سورة الطور : الآية ٣٥ .

وإلى أنَّ الممكن لا يصح أنْ يكونَ خالقاً لممكنٍ آخر بالأصالة والإستقلال ومن دون الإستناد إلى خالق واجب ، أشار سبحانه بقوله : ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ ﴾[1] .

فهذه الآيات ونظائِرُها تستدل على المعارف العقلية ببراهين واضحة ولا تتركها بلا دليل .[2]

سؤال وجواب

السؤال : إنَّ القول بانتهاء الممكنات إلى علة أزلية موجودة بنفسها ، غير مخلوقة ولا متحققة بغيرها ، يستلزم تخصيص القاعدة العقلية ، فإنَّ العقل يحكم بأنَّ الشيء لا يتحقَّق بلا علّة . والواجب في فرض الإلهيين شيءٌ متحقق بلا علّة ، فلزم نقض تلك القاعدة العقلية .

والجواب علىٰ وجوه :

الأول : إنَّ هذا السؤال مُشْتَرَكٌ بين الإلٓهي والماديّ ، فكلاهما يعترف بموجود قديم غير متحقق بعلة . فالإلٓهي يرى ذلك الموجود فوقَ عالَمِ المادةِ والإمكان ، وأنَّ الممكناتِ تنتهي إليه . والماديُّ يرى ذلك الموجودَ ، المادة الأولى التي تتحول وتتشكل إلى صور وحالات ، فإنها عنده قديمة متحققة بلا علة . فعلى كلٍّ منهما تجب الإجابة عن هذا السؤال ولا يختص بالإلٓهي[3] .

---

(١) سورة الطور : الآية ٣٦ .

(٢) ـ كما أنَّ فيها دلالة واضحة على أنَّ التفكّر المنطقيّ مما يتوخّاه القرآن الكريم ويدعو البشرية إليه . ولو كانت الفلسفة بمعنى التفكّر الصحيح والبرهنة المبتنية على المدعى ، فقد فتح بابها القرآن الكريم .

(٣) والعجب أنَّ الفيلسوف الإنكليزي « برتراند راسل » زعم اختصاصه بالإلٓهي وأنَّ مَنْهَجَه يستلزم وجود الشيء بلا علة وقد عرفت خلافه .

الثاني ـ إنَّ القاعدة العقلية تختص بـالموجـودات الإمكانيـة والظواهـر المادية فإنها ـ بما أنَّها مسبوقةٌ بـالعدم ـ لا تنفـك عن علة تخرجهـا من كَتْمِ العَدَمِ إلى عالَمِ الـوجود . ولـولا العلة للزم وجود الممكن بـلا علة ، وهو محال .

وأما الواجب في فرض الإلهيينَ فهو أزَليٌ قديمٌ غيرُ مسبوقٍ بالعـدم . ومـا هذا حـاله غني عن العلة لا يتعلق بـه الجعـل والإيجـاد ، فـإنهمـا من خصائص الشيء المسبوقِ بالعدم ولا يعمّـان ما لم يسبِقْـهُ العدم أبـداً وكان موجوداً في الأزل .

والسـائل لم يحلل مـوضوع القـاعدة وزعـم أنَّ الحـاجة إلى العلَّة من خصائص الموجود بما هـو موجـود مع أنَّهـا من خصائص المـوجود الممكن المسبوق بالعدم ، والواجب خارج عن موضوع القاعدة خروجاً تخصصياً لا تخصيصياً ، والفرق بين الخروجين واضح .

الثالث : إنَّ القول بانتهاء الممكنات إلى موجود واجب متحقق بنفسه مقتضى البرهان العقلي الذي يحكم في سائر المجالات . فلا يصح الأخـذ بحكمه في مجال دون مجال .

فالعقل الذي يعترف بقانون العليّة والمعلوليّة يحكم بلزوم انتهاء الموجودات إلى موجود واجب . وقد عبّر الحكماء عن هذه القاعدة بقولهم : « كلُّ ما بالعَرَض لا بدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات » . كما استعانوا في توضيحه بأمثلة كثيرة معروفة في محلها ، نحو : إنَّ كلَّ شيء مضاءٌ بالنور ، والنور مضيءٌ بنفسه ، وإنَّ حلاوة الأغذية الحلوة بالسّكر والسكر حُلْوٌ بنفسه ، إلى غير ذلك من التقريبات العرفية .

خاتمة المطاف

قَدْ تَعَرفْتَ على مقدّمات برهان الإمكان وأنَّ الاستنتاج منه متوقفٌ على امتناع الدور والتسلسل ، ولولا تسليم امتناع هذين الأمرين ، لأصبح القياس عقيماً والبرهان غيرَ منتج . والذي نركز عليه هنا هو أنَّ كلَّ ما استُدِلَّ به على إثبات الصَّانع لا يكونُ منتجاً إلَّا إذا ثبت قَبْلَه امتناع الدور والتسلسل . ولولا هذا التسليم لكانت البراهين ناقصةً ، غير مفيدة .

مثلًا : إنَّ برهان النظم الذي هو من أُوضح البراهين وأعمِّها لا يكون منتجاً ودالًّا على أنَّ للعالَم خالقاً واجباً، وأنَّ سلسلة الكون منتهيةً إليه، إلَّا إذا ثبتَ قبلَه امتناعُ الدور والتسلسل . لأَنَّ النظام البديعَ آيةُ كونه مخلوقاً لعلمٍ وسيعٍ وقدرة فائقة يعجز الإنسان عن وصفهما وتعريفهما . وأما كون ذلك العلم واجباً وتلك القدرة قديمة ، فلا يثبتُ بذلك البرهان . إذ من المحتمل أَنْ يكونَ خالقُ النّظام ممكناً مخلوقاً لموجودٍ آخر وهكذا ، إما أَنْ يدورَ أَوْ يتسلسل . فإثباتُ كونِ النظامِ وسلسلةِ العللِ والمعاليلِ متوقفةٌ عند نقطةٍ خاصّة هي واجبةٌ لا ممكنةٌ ، غنية لا فقيرة ، قائمةٌ بنفسها لا بغيرها ، يحتاج إلى تسليم امتناع الدور والتسلسل كما هو واضح ، فكأنَّ المُسْتَدِلَّ ببرهان النظمِ أو سائرِ البراهين أخذ امتناعهما أصلًا مسلماً عند الاستدلال بها .

* * *

البرهان الثالث

بُرهانُ حدوث المادة

إنَّ الأُصول العلمية أَثبَتَتْ نفاد الطاقات الموجودة في الكون باستمرار، وتَوَجُّهَها إلى درجةٍ تنطفىءُ معها شعلةُ الحياة وتنتهي بسببه فعالياتُها ونشاطاتُها[1]. وهذا (نفاد الطاقات وانتهاؤها) يدل على أَنَّ وصفَ الوجود والتَّحقّق للمادة ليس أمراً ذاتياً لها، إذ لو كان الوجود والتحقُّقُ أَمراً ذاتياً لها، لزم أَنْ لا يفارقها أَزلاً وأَبداً، فنفادها وزوال هذا الوصف عنها خيرُ دليل على أَنَّ الوجودَ أَمرٌ عرضي للمادة، غيرُ نابع من صميم ذاتها. ويلزم من ذلك أَنْ

---

(١) أثبت العلم بكل وضوح أَنَّ هناك انتقالاً حرارياً مستمراً من الأَجسام الحارة إلى الأَجسام الباردة ولا يمكن أَنْ يَحْدُثَ العكسُ بقوة ذاتية بحيث تعود الحرارةُ فترتَدُّ من الأَجسام الباردة إلى الأَجسام الحَارة. ومعنى ذلك أَنَّ الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها جميع الأَجسام وينْضُبُ فيها مَعينُ الطاقة. ويومئذ لن تكون هنالك عملياتٌ كيميائية أَو طبيعيةٌ، ولن يكونَ هنالك أَثرٌ للحياة نفسِها في هذا الكون. ولما كانت الحياة لا تزال قائمة، ولا تزال العمليات الكيميائية والطبيعية تسير في طريقها، فإننا نستطيع أَنْ نستنتج أَنَّ هذا الكون لا يمكن أَنْ يكون أَزلياً وإلا لاستهلكت طاقاته منذ زمنٍ بعيدٍ وتوقف كلّ نشاط في الوجود. وهكذا توصَّلت العلومُ دونَ قصد إلى أَنَّ لهذا الكونِ بدايةً.

وباختصار: إنّ قوانين الدّيناميكا الحرارية تدلّ على أَنَّ مكوناتِ هذا الكونِ تفقد حرارتها تَدريجياً وأَنَّها سائرةٌ حتماً إلى يوم تصير فيه جميعِ الأَجسام تحت درجة من الحرارة البالغة الإنخفاض هي الصّفر المطلق. ويومئذ تنعدمُ الطاقة وتستحيلُ الحياة.

يكونَ لوجودها بدايةٌ ، لأنَّ لازمَ عدمِ البدايةِ كونُ هذا الوصفِ أمراً ذاتياً لها كما هو شَأْنُ كُلِّ ذاتيٍّ ، ولو كان ذاتياً لها لوجب أَنْ لا يكون لها نهاية ، مع أَنَّ العلم أثبتَ لها هذه النهاية .

وبعبارة أخرى : إنَّ الوجودَ للمادة المتحولةِ إلى الطَّاقة ليس أمراً ذاتياً لها ، وإلَّا لوجب أَنْ لا يفارقَها أبداً وأَنْ لا تسير المادة إلى الفناءِ وانعدام الحياة والفعالية ، والحال أَنَّ العلومَ الطبيعية اعترفت بأَنَّ المادة سينتهي سلطانُها وتفنى قوَّتُها وطاقاتها وتموت وتبرد . فالمفارقة في جانب النهاية دليلٌ على عدم كونِ الوجود ذاتياً للمادة ، وكونُه غيرَ ذاتيٍّ يلازم أَنْ يكونَ لها بداية ، وهذا هو ما نقصده من حدوث المادَّة .

* * *

إلى هنا تمَّ بيان البراهين الثلاثة ، وبقيت هناك براهين أُخَر طرحها العلماءُ في الكتب الكلامية نشير إلى عناوينها :

١ ـ برهان الحركة الذي أبدعه الحكيم أرسطو وأكمله الفيلسوف الإلّهي البارع « صدر المتألهين » وهو من أشرف البراهين وأتقنها .

٢ ـ برهان الصديقين وقد ذكره الشيخ الرئيس في (الإشارات) .[1]

٣ ـ برهان الوجوب .

٤ ـ البرهان الأَسدّ الأَخْصَر .

٥ ـ برهان الترتّب [2] .

---

(١) الإشارات ج ٣ ، ص ١٨ .

(٢) لاحظ تجريد الإعتقاد ، ص ٦٧ . والأسفار ، ج ٦ ، ص ٣٦ ـ ٣٧ . وأيضاً ج ٢ ، ص ١٦٥ و ١٦٦ . فمن أراد الوقوف على هذه البراهين فعليه المراجعة إلى ما ذكرنا من المصادر .

بقيت هنا نكاتٌ يجب التنبيهُ عليها :

ألأولى ـ العلة عند الإلَهي والعلة عند المادي .

إنَّ كُلاًّ من الإلَهي والمادي يستعمل كلمة العلّة وكلٌّ يريد منه معنى مُغَايراً لما يريدُه الآخر .

فالعلّة عند الإلَهي هي مفيضُ الوجودِ على الاشياءِ ومُخرِجُها من العدم ، ومصيِّرها موجودةً بعد أنْ كانت معدومة ـ فعند ذلك يكون المعلولُ بمادته وصورته وبجميع شؤونه منوطاً بها ، فالعلة هي التي تعطي المادة وجودها وصورتها وكل شؤونها وهي التي ـ بالتالي ـ تخرجها من ظلمة العدم إلى حيّز التحقّق .

وللتوضيح نمثل لذلك بالصور الذهنية والنفسِ الإنسانية . إنَّ النفسَ تُوجِد الصورَ في الذهن وتُكَوِّنُها فيه . نعم ،النفسُ تستعين في خلقها لبعض الصور بأمثلة خارجية محسوسة ولكنها قد تخلق أَحياناً صوراً في الذهن لا مثيل لها في الخارج كالمفاهيم الكليّة مثل مفهومي الإنسان والإمكان.

وعلى ذلك فالعلّة التي يقصدها الإلَهي هي ذلك . وبالتالي إنَّ الخالق خَلَقَ المادة وأَفاض عليها صُوَرَها وأَحاطها بشبكة من النظام البديع الذي لم يكن قبل ذلك قط .

وأما العلةُ عند المادي فهي المُوجِد للحركة والتفاعلات في المادة ، كالنجار الذي يجمع الأخشاب من هنا وهناك ويضم بعضها إلى بعض بنحو خاص فتصيرُ على هيئة الكرسي ، أو كالبنّاء الذي يجمع الأحجَار والطين من هنا وهناك ويرتِّبُها بهندسة خاصة فتصير جداراً وبناءً ، أو كالنَّار التي توجب غليان الماء وتُحَوِّلُه إلى بخار .

وربما يتوسع الماديّ في استعمال كلمة العلّة فيطلقُها على نفس المادة المتحولة إلى مادة أخرى كالحطب إلى الرماد ، والوَقود إلى الطاقة ،

والكهرباء إلى الضوء والصوت والحرارة .

فبذلك عُلِمَ أنَّ بين المصطلحين بوْناً شاسعاً ، فأين العلة التي يستعملها الإلّهي في مفيض الوجود بمادته وصورته ، من العلة التي يستعملها المادي في موجد الحركة في المادة أوْ في المادة القابلة للتحول إلى شيء آخر ! ! .

والذي دعى المادي إلى تفسير العلَّة بهٰذا المعنى هو اعتقادُه بِقِدَمِها وقِدَمِ الطاقاتِ الموجودة فيها وغناها عن مُوجِدِها . وهٰذا بخلاف الإلّهي المعتقد لحدوث المادة وسَبْقِها بالعدَم ، فلها علّة فاعلية مخرجة لها من العدم إلى الوجود .

وإلى ذينك الإصطلاحين أشارَ الحكيم الإلّهي السبزواري بقوله :

معطي الوجود في الإلّهي فاعل ۞ معطي التحرك الطبيعي قائل

نعم ربما يستعمل الإلّهي لفظة العلَّة في معطي الحركة ومُوجِدِها وإنْ لم يُوجِد المادةَ وصورتَها ، فيقول : إنَّ النجارَ علةٌ للسرير ، والنارَ للإحراق ، توسعاً في الإصطلاح .

وإلى ما ذكرنا يشير قوله سبحانه : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَم نَحْنُ الخَالِقُونَ * ... أَفَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعونَ * ... أَفَرَأَيْتُمْ النَّارَ التي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ المُنْشِئونَ ﴾[1] .

ولا شك أنَّ للإنسان دوراً في تكوُّن الإنسان والزرعِ والشجر ، ولله سبحانه أيضاً دوراً. ولكنَّ دورَ الإنسان لا يتجاوز كونَه فاعلاً بالحركة حيث

---

(١) سورة الواقعة : الآيات ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧١ ، ٧٢ .

يلقي النطفة في الرحم وينثر البذور في الأرض ويغرس الأشجار ويُجْري الماء عليها ، فأين هو من إفاضة الوجودِ على الإنسان والزرع . . والشجرة ، مادة وصورة .

الثانية : إنَّ في الكتاب الكريم نصوصاً على حدوثِ الكون أرضاً وسماءً وما بينهما وما فيهما .

والآيات في هذا الشأن كثيرة نشير إلى القليل منها .

قال سبحانه : ﴿ **أنىّ يكون له وَلَدٌ ولم تَكُنْ لَهُ صاحبةٌ وخَلَقَ كلَّ شَيْء** ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ **الله الذي خَلَقَ سَبْعَ سَماوات ومن الأَرْضِ مِثْلَهُن** . . ﴾[2] . فصرَّح في الآية الأُولى بِخَلْقِ كُلِّ شيء . وفي الآية الثانية بخلق السماء والأرض ، ولكن صرَّحَ في الآيتين التاليتين بخلق كلِّ دابة ونفس الإنسان .

قال سبحانه : ﴿ **والله خَلَقَ كُلَّ دابَة** ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ **هَلْ أتى على الإنْسانِ حِينٌ من الدَّهْرِ لم يَكُنْ شَيْئاً مذكوراً** ﴾[4] . إلى غير ذلك من الآيات .

حدوثُ الكون في الأَحاديث

قال الإمامُ أميرُ المؤمنين عليٌّ بنِ أبي طالب عليه السلام في خطبة له :

« **الحمد لله الدالِّ على وجودِه بخَلْقِهِ ، وبمُحْدَثِ خَلْقِه على**

---

(١) سورة الأنعام : الآية ١٠١ .
(٢) سورة الطلاق : الآية ١٢
(٣) سورة النور : الآية ٤٥ .
(٤) سورة الدهر : الآية ١ .

أَزَلِيَّتِهِ »(1) .

وقال عليه السلام أيضاً :

« الحمد لله الواحدِ الأَحدِ الصَّمدِ المتفردِ الذي لا مِنْ شيءٍ كَانَ ، ولا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ ما كَانَ »(2) .

وقال (عليه السلام) : « لم يَخْلُقِ الأَشياءَ مِنْ أصولٍ أَزليةٍ ، وَ لا مِنْ أوائلَ كَانَتْ قَبْلَه أَبَدِيَّةٌ ، بَلْ خَلَقَ ما خَلَقَهُ وَأَتقن خَلْقَه ، وَصَوَّر ما صوَّر فأَحْسَنَ صورَتَه »(3) .

وقال (عليه السلام) : « لا يجري عليه السّكونُ والحركةُ ، وكيفَ يَجْري عَلَيْهِ ما هُو أَجراه ويَعُودُ فيه ما هو أَبداهُ ويحدُثُ فيه ما هو أَحْدَثَه »(4) .

وقال الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) :

« خَلَقَ الخَلْقَ فكان بديئاً بديعاً ، إبتدأ ما ابتَدَعَ ، وابتَدَعَ ما ابتَدَأَ »(5) .

إلى هنا تمَّ البحث عن أَدلة وجود الصَّانع وبراهينه اللامعة ، فحانَ حَيْنُ البحث عن أَسمائه وصفاته وأَفعاله بفضل منه تعالى .

* * *

---

(1) نهج البلاغة ، الخطبة ١٥٢ .

(2) التوحيد للصدوق ، ص ٤١ .

(3) نهج البلاغة ، الخطبة ١٦٣ .

(4) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٦ .

(5) التوحيد للصّدوق ، ص ٤٦ ، الحديث ٥ .

الفصل الثَّالث

الأَسماء والصّفات



أسماؤه وصفاتُه وأَفعالهُ سبحانه

قد كانَ متوقعاً أنْ يشكّل الإلّهيون صفاً واحداً في كل ما يرجع إلى المَبْدأ وأسمائه وصفاته وأفعاله ، إلاَّ أنهم اختلفوا فيما بينهم من أبسط المسائل إلى أعمقها . ويرجع أكثر ما يختلفون فيه إلى معرفة أسمائه وصفاته وأفعاله . والإختلاف في هذه المسائل هو الحجر الأساس لظهور الديانات والمذاهب في المجتمع الإنساني العالمي .

فالثنوية ، رغم إقرارهم بوجود الإلّه الخالق للعالم ، يتشعبون إلى عشرات الفرق والطوائف ، ويكفي في ذلك أنْ نلاحظ الديار الهندية والصينية التي تتواجد فيها الثنوية أكثر من أيّ مكان آخر .

ولا تقصر عنهم المسيحية ، فقد انقسمت هذه الديانة إلى يعقوبية ونسطورية وملكانيه وغيرها من الطوائف .

وأما المسلمون ، الذين يشكلون أُمة كبيرة من الإلّهيين في العالم فقد افترقوا إلى طوائف مختلفة أيضاً. وجلّ اختلافهم ناشٍ من اختلافهم في صفات المَبْدأ وأفعاله .

فها هم أصحاب الحديث من الحشويَّة والحنابلة لهم آراء خـاصَّة في صفات البارىء وأفعـاله يقف عليهـا كل من نـظر في كتب أهل الحـديث ، لاسيما كتاب « التوحيد » لابن خـزيمة ، و « السنـة » لأحمد بن حنبـل وغير ذلك .

ولا يقصر عنهم اختلاف المعتزلة ، وهم أصحاب العدل والتوحيد ، فقد تشتتوا إلى مذاهب متعددة . فمن واصلية إلى هزيلية ، ومن نظامية إلى خابطية . إلى غير ذلك من الفرق .

وأمَّا الجبرية من المسلمين ، فقد تشعبوا إلى جهمية ونجّارية وضرارية حتى ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري ، فجاء بمنهج معدّل بين أهل الحديث والمعتزلة والجبرية ، فعكف العلماء على دراسة عقـائده وأفكـاره ، إلى أنْ صار مذهباً رسمياً لأهل السنة .

فهذه الطوائف لم تختلف غالباً إلاّ في أسمائه وأفعاله وصفاته . وهذا الأمر يعطي لهذا الفصل من العقائد أهمية قصوىٰ ، فـلا يمكن التهاون فيـه والعبور عنه بسهولة ويسر .

الصفاتُ الجَماليّة والجَلاليّة الذاتيّة

إنَّ صفـاته سبحـانه تنقسم إلى قسمين : ثبـوتية وسلبيـة ، أوْ جماليـة وجلالية .

فإذا كانت الصفة مثبتة لجمال في الموصوف ومشيرة إلى واقعية في ذاته سميت « ثبوتية ذاتيّة » أو « جمالية » . وإذا كانت الصفة هادفة إلى نفي نقص وحاجة عنه سبحانه سمت « سلبية » أوْ « جلالية » .

فالعلم والقدرة والحياة من الصفات الثبوتية المشيـرة إلى وجود كمـال

وواقعية في الذات الإلّهية . ولكن نفي الجسمانية والتحيز والحركة والتغير من الصفات السلبية الهادفة إلى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه .

وقد أشار صدر المتألهين إلى أنَّ هذين الإصطلاحين « الجمالية » و « الجلاليَّة » قريبان مما ورد في الكتاب العزيز . قال سبحانه : ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذي الجَلالِ والإِكْرَامِ ﴾[1] فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير ، وصفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها وتجملت[2] . فيوصف بالكمال وينزّه بالجلال .

إنَّ علماء العقائد حصروا الصفات الجمالية في ثمانية وهي : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الإرادة ، التكلم ، والغنى . كما حصروا الصفات السلبية في سبع وهي أنَّه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وأنَّه غير مرئي ولا متحيز ولا حال في غيره ولا يتّحد بشيء .

غير أَنَّ النظر الدقيق يقتضي عدم حصر الصفات في عدد معين ، فإنَّ الحق أَنْ يقال إنَّ الملاك في الصفات الجمالية والجلالية هو أَنَّ كل وصف يعد كمالاً ، فالله متصف به . وكل أمر يعتبر نقصاً وعجزاً فهو منزَّه عنه ، وليس علينا أَنْ نحصر الكمالية والجلالية في عدد معين .

وعلى ذلك يمكن إرجاع جميع الصفات الثبوتية إلى وصف واحد والصفات السلبية إلى أمر واحد . ويؤيد ما ذكرناه أَنَّ الأسماء والصفات التي وردت في القرآن الكريم تفوق بأضعاف المرات العدد الذي ذكره المتكلمون .

وقد وقع الإختلاف في بعض ما عُدّ من الصفات الثُبوتية بأنها هل هي من الصفات الثبوتيّة الذاتية أوْ الثبوتية الفعلية . كالتكلم والإرادة ، حتى أَنَّ

---

(١) سورة الرحمن : الآية ٧٨ .

(٢) الأسفار ، ج ٦ ، ص ١١٨ .

بعض ما عدّ من الصفات الذاتية في بعض المناهج ، ليس من صفات الذات قطعاً ككونه صادقاً بل من صفات الفعل . وسيوافيك الفرق بينهما .

صفات الذات وصفات الفعل

قسم المتكلمون صفاته سبحانه إلى صفة الذات وصفة الفعل ، والأول ما يكفي في وصف الذات به ، فرض نفس الذات فحسب ، كالقدرة والحياة والعلم .

والثاني ما يتوقف توصيف الذات به على فرض الغير وراء الذات وهو فعله سبحانه .

فصفات الفعل هي المنتزعة من مقام الفعل ، بمعنى أنَّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل،وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلية الزائدة على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل . ومعنى انتزاعها ، أنّا إذْ نلاحظ النّعم التي يتنعم بها الناس ، وننسبها إلى الله سبحانه ، نسميها رزقاً رزقه الله سبحانه ، فهو رزّاق . ومثل ذلك الرحمة والمغفرة فهما يطلقان عليه على الوجه الذي بيّناه .

وهناك تعريف آخر لتمييز صفات الذّات عن الفعل وهو أنَّ كل ما يجري على الذات على نَسَق واحد (الإثبات دائماً) فهو من صفات الذات . وأمّا ما يجري على الذات على الوجهين ، بالسلب تارة وبالإيجاب أُخرى ، فهو من صفات الأفعال .

وعلى ضوء هذا الفرق فالعلم والقدرة والحياة لا تحمل عليه سبحانه إلا على وجه واحد وهو الإيجاب . ولكن الخلق والرزق والمغفرة والرحمة تحمل عليه بالإيجاب تارة والسلب أُخرى . فتقول خَلَقَ هذا ولم يخلق ذلك ، غفر للمستغفر ولم يغفر للمصرّ على الذنب .

وباختصار ، إنَّ صفات الذات لا يصحّ لصاحبها الإتصاف بأضدادها ولا خلوه منها . ولكن صفات الفعل يصح الإتصاف بأضدادها .

ثم إنَّ الصفات الفعلية حيثيات وجودية نابعة من وصف واحد وهي القيومية ، فإنَّ الخلقَ والرزقَ والهدايةَ كلها حيثيات وجودية قائمة به سبحانه مفاضة من عنده بما هو قيوم .

تقسيم آخر

وللصفات تقسيم آخر وهو تقسيمها إلى النفسية والإضافية . والمراد من الأولى ما تتصف به الذات من دون أنْ يلاحظ فيها الإنتساب إلى الخارج ولا الإضافة إليه ، كالحياة . ويقابلها الصفات الإضافية ، وهي ما كان لها إضافة إلى الخارج عن الذات ، كالعلم بالمعلوم والقدرة على المقدور .

وعلى هذا المِلاكِ ، فكل من النفسية والإضافية تجريان على الذات وتحكيان عن واقعية فيه .

وربما تُفَسَّر الإضافيّةُ بالخالقِيّة والرازقيّة والعِلِّيَّة[1] . والأولى تسميتها بالإنتزاعية لا بالإضافية ، وتخصيص الإضافية بما يقابل النفسِيّة .

الصفات الخبرية

إنَّ هناك اصطلاحاً آخر يختص بأهل الحديث في تقسيم صفاته سبحانه فهم يقسمونها إلى ذاتية وخبرية . والمراد من الأولى هو الصفات الكمالية ومن الثانية ما وصف سبحانه به نفسه في الكتاب العزيز من العلو ، وكونه ذا وجه ، ويدين ، وأعين ، إلى غير ذلك من الألفاظ الواردة في القرآن التي لو

---

(١) الأسفار ، ج ٦ ، ص ١١٨ .

أُجـريَتْ على الله سبحـانـه بمعـانيهـا المتبـادرة عنـد العـرف لـزم التجسيم والتشبيه .

هذه هي التقسيمات الرائجة في صفاته سبحانه .

الإبتعاد عن التشبيه والمقايسة أساس معرفة صفاته سبحانه

إعتـاد الإنسان السـاكن بين جدران الـزمان والمكـان أنْ يتعـرف على الأشياء مقيّدة بالزمان والمكان ، موصوفة بالتحيز والتجسم ، متسمة بالكيف والكم ، إلى غير ذلك من لوازم المادة ومواصفات الجسمانية .

إنَّ مزاولة الإنسان للحس والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادة وإخلاده إلى الأرض ، عوّده على تمثيل كل ما يتعقله،بصورة الأمـر الحسي حتى فيما لا طريق للحس والخيال إلى حقيقته كالكليات والحقائق المنزهـة عن المادة . ويؤيّده في ذلك أنَّ الإنسان إنَّما يصل إلى المعقولات والكليات من طريق الإحساس والتخيل فهو أنيسُ الحسّ وأليفُ الخيال[1] .

وكـأنَّ البشرَ جُبلوا على المعـرفة على أسـاس المقايسـة والتشبيه فـلا يمكنهم أنْ يجرّدوا أنفسهم من ذلك إلاَّ بالرياضة والتمرين . فقد قضت العادة الملازمة لـلإنسان أعني أُنْسَـهُ بالمـادة ، واعتيادَه على معـرفة كـل شيء في الإطار المادي ، أنْ يصوِّر لربّه صُوَراً خياليةِ على حسب ما يألفُـه من الأُمور المادِّية الحسية . وقلَّ أنْ يتفقَ لإنسان أنْ يتوجه إلى ساحة العزَّة والكبرياء ، ونفسه خالية عن هذه المحاكاة .

---

(١) الميزان ، ج ١٠ ، ص ٢٧٣ .

بين التشبيه والتعطيل

على ذلك الأساس افترق الإلهيون إلى مشبهة تشبه ربَّها بإنسان له لحم ، ودم ، وشعر ، وعظم ، وله جوارح وأعضاء حقيقيّة من يد ، ورجل، ورأس ، وعينين ، مصمت ، له وفرة سوداء ، وشعر قطط . يجوز عليه الإنتقال والمصافحة[1] .

فهؤلاء تورَّطوا في مغبة التجسيم ومهلكة التشبيه . وإنكارُ باريءٍ بهذه الأوصاف المادية المُنْكَرَة أولى من إثباته رباً للعالم ، لأن الإعتقاد بالباريء على هذه الصفات يجعل الألوهيَّة والدعوة إليها أمراً مُنْكَراً تتنفر منه العقول والأفكار المنيرة .

فإذا كانت تلك الطائفة متهورة في تشبيهها ومفرطة في تجسيمها ، فإنّا نَجِدُ في مقابلها طائفةً أخرى أرادت التحرز عن وصمة التشبيه وعار التجسيم فوقعت في إسارة التعطيل ، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله ، قائلة بأنه ليس لأحد الحكم على المبدأ الأعلى بشيء من الأحكام ، وليس إلى معرفته من سبيل إلاّ بقراءة ما ورد في الكتاب والسنة ، فقالت : إنَّ النجاة كل النجاة في الاعتراف بكل ما ورد في الشرع الشريف من دون بحث ونقاش ومن دون جدل وتفتيش . فهذا « مالك » عندما سئل عن معنى قوله سبحانه : ﴿ **ثم استوى على العرش** ﴾ ، قال : الإستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة[2] .

وقد نُقل عن سفيان بن عيينة أنَّه قال : « كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه »[3] .

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٤ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٣ .

(٣) الرسائل الكبرى لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٢ .

ولكن هناك طائفة ثالثة ترى أنَّ من الممكن التعرف على صفاته سبحانه من طريق التدبر وترتيب الأقيسة المنطقية وتنظيم الحجج العقلية على ضوء ما أفاض الله سبحانه على عباده من نعمة العقل والفكر ، بشرط أنْ يكون الباحث محايداً ، منحازاً عن أيِّ رأي مسبق ، وأن يكون في بحثه ونقاشه مخلصاً للحق غير مبتغ إلاّ إياه .

وحجتهم في ذلك أنَّ الله سبحانه ما نص على أسمائه وصفاته في كتابه وسنة نبيه إلاّ لكي يتدبر فيها الإنسان بعقله وفكره في حدود الممكن والمستطاع مجتنباً إفراط المشبهة وتفريط المعطلة . فهذا أمر يَدْعُو إليه العقل والكتاب العزيز والسنّة الصحيحة .

وهناك كلمة قيمة للإمام علي (عليه السلام) تدعو إلى ذلك الطريق الوسط ، قال (عليه السلام) : « لم يُطْلِع العقولَ على تحديد صفته ، ولم يحجُبْها عن واجب معرفته »[1] . والعبارة تهدف إلى أنَّ العقول وإنْ كانت غير مأذونة في تحديد الصفات الإلهية لكنها غير محجوبة عن التعرف حسب ما يمكن ، كيف وقد قال سبحانه : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون** ﴾[2] . والعبادة الصحيحة والكاملة لا تتيسّر إلاّ بعد أنْ تتحقق المعرفة المستطاعة بالمعبود .

ويكفي في تعيّن هذا الطريق ما ورد في أوائل سورة الحديد من الآيات الستّ ونذكرها تبركاً وهي قوله سبحانه : ﴿ **سبّح للّهِ مَا في السَّماوَاتِ والأَرضِ وهُوَ العَزيزُ الحَكيم * لَهُ مُلْكُ السَّماوَاتِ والأَرضِ يُحيي وَيُميتُ وَهُوَ عَلى كُلِّ شَيْء قدير * هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ وهو بكل شَيْءٍ**

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٢٩ .

(٢) سورة الذاريات : الآية ٥٦ .

عليم * هُـوَ الذّي خَلَقَ السَّمـاواتِ والأَرضَ في سِتَّـةِ أيـام ثم استـوى على العَرش يعلم ما يلج في الأَرض وما يخرجُ منها وما ينزل من السَّماء وما يعرُجُ فيهـا وهُوَ مَعَكُم أيْنَ مـا كُنْتم واللّهُ بِمَا تَعْمَلونَ بَصيـر * لَهُ مُلْكُ السَّمٰـواتِ وَالأَرضِ وَإلَى الله تُرجَعُ الأُمور * يُولجُ الليلَ في النَّهـارِ ويُولِـجُ النَّهارَ في الليلِ وَهُوعَليمٌ بذاتِ الصُّدور ﴾[1] .

وهل يظن عاقل أنَّ الآيات الواردة في آخر سورة الحشر إنما أُنزلها الله تعالى لمجرد القراءة والتلاوة ، وهي قوله سبحانه : ﴿ هو الله الذي لا إله هُوَ عالم الغَيْبِ والشهادة هو الرحمن الرحيم * هو الله الذي لا إله إلاّ هُوَ المَلِكُ ، القُدُّوسُ ، السلامُ ، المُؤْمِنُ ، المُهَيْمِنُ ، العزيزُ ، الجَبَّارُ ، المتكبِّرُ ، سبحان الله عمَّا يشركون * هو الله الخالقُ البارىء ، المُصَوِّرُ ، له الأسماء الحُسْنَى ، يسبِّحُ لَهُ ما في السَّمٰوات والأرضِ وهُو العزيزُ الحكيم ﴾[2] . ومع ذلك فما معنى التدبر في الآيات القرآنية ؟ .

وبـذلك تقف على مـدى وهن ما أُثِـر عن بعض علمـاء السلف حيث يقول : « إنما أُعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربـوبية فمن شغـل ما أُعطِيَ لإقامةِ العبودية بإدراك الربوبية فاتته العبودية ولم يدرك الرّبوبية »[3] .

إنَّ إقامة العبودية الكاملة رهن معرفة المعبود بما في إمكان العبد . وإلاّ فإنَّ العالم بجميع ذراته يسبّح الله سبحانه ويحمده ويقيم العبودية له بما أُعْطِيَ من الشعور والإدراك المناسب لوجوده ، قال سبحانـه : ﴿ وإنْ مِنْ شَيْءٍ إلاّ يُسبّح بِحَمْده ولٰكنْ لا تَفْقَهُـونَ تَسْبيحَهُمْ ﴾[4] . فلو كانت وظيفـةُ الإنسان

---

(١) سورة الحديد : الآيات ١ ـ ٦.

(٢) سورة الحشر : الآيات ٢٢ ـ ٢٤.

(٣) الحجة في بيان المحجة ، كما في « علاقة الاثبات والتفويض » ، ص ٣٣ .

(٤) سورة الأسراء : الآية ٤٤.

إقامة العبودية مجرداً عن المعرفة التفصيلية للمعبود ، تكون عبوديته أشبه بعبودية سائر الموجودات بل أنزل منها بكثير ، إذ في وسع الإنسان معرفة معبوده تفصيلاً بمقدار ما أُعْطِيَ من المقدرة الفكرية التي لم يُعطها غيره .

فإنْ أُريد من إدراك الربوبية إدراك كنه الذات فهو أمر محال ، ولم يدَّعِه أحد . وإنْ أُريد معرفة أسمائه وصفاته وأفعاله حسب المقدرة الإنسانية في ضوء الأقيسة المنطقية والكتاب والسنَّة الصحيحة القطعية فهذه وظيفة العقل. وجميعنا نرى أنَّه سبحانه يذم المشركين الذين لم يَعْرِفوه حق معرفته ـ بما في وسع الإنسان ـ إذ يقول سبحانه : ﴿ما قَدَروا الله حَقَّ قَدْرِهِ إنّ الله لَقَويٌّ عَزيزٌ﴾[1].

وباختصار : لو كان الهدف هو معرفة كنه الذات الإلٰهية وحقيقة الصفات والأسماء ، كان ترك البحث متّجهاً ، وأمّا إذا كان المقصود هو التعرف على ما هناك من الجمال والكمال ونفي ما ربما يتصور في الذَّات الإلٰهية من النقص والعجز ، فلا شك أنَّ للعقل أنْ يطرق هذا المجال ، وفي مقدوره أنْ يصل إليه .

* * *

الطرق الصحيحة إلى معرفة الله

إنَّ ذاتَه سبحانه وأسماءَه وصفاتَه وأفعالَه ، وإنْ كانت غيرَ مسانخةٍ لمُدْرَكات العالَم المحسوس ، لكنها ليست على نحو يستحيل التعرفُ عليها بوجه من الوجوه . ومن هنا نجد أنَّ الحكماء والمتكلمين يسلكون طرقاً مختلفة للتعرف على ملامح العالَم الرُّبوبي ، وهم يرون أنَّ ذلك العالم ليس على وجه لا يقع في أُفق الإدراك مطلقاً ، بل هناك نوافذ على الغيب عقليةٌ ونقليةٌ ، يُرى منها ذلك العالم الفسيح العظيم .

---

(١) سورة الحج : الآية ٧٤ .

وها نحن نشير إلى هذه الطرق :

الأول ـ الطريق العقلي

إذا ثبت كونه سبحانه غنياً غيرَ محتاج إلى شيء ، فإنَّ هذا الأمر يمكن أنْ يكون مبدأً لإثبات كثير من الصفات الجلالية ، فإنَّ كل وصف استلزم خللاً في غناه ونقضاً له ، انتفى عنه ولزم سلبُه عن ذاته .

وقد سلك الفيلسوف الإسلامي نصير الدين الطوسي هذا السبيل للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية حيث قال : « ووجوب الوجود يدل على سَرْمَدِيَّتِه ، ونفي الزائد ، والشريك ، والمِثْل ، والتركيب بمعانيه ، والضِّدّ ، والتَّحَيُّز ، والحُلول ، والإتحاد ، والجهة ، وحلول الحوادث فيه ، والحاجة ، والألم مطلقاً واللذة المزاجية ، والمعاني والاحوال والصفات الزائدة والرؤية » .

بل انطلق المحقق من نفس هذه القاعدة لإثباتِ سلسلةٍ من الصفات الثبوتيّة حيث قال : « ووجوب الوجود يدل على ثبوت الوجود ، والمُلْك ، والتّمام ، والحقيّة ، والخيريّة ، والحكمة ، والتجبر ، والقهر ، والقيوميّة »[1] .

وقد سبقه إلى ذلك مؤلِّف الياقوت إذ قال : « وهو (وجوب الوجود) ينفي جملة من الصفات عن الذات الإلٰهية وأنَّهُ ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا حالاً في شيء ، ولا تَقُوم الحوادث به وإلا لكان حادثاً »[2] .

وعلى ذلك يمكن الإذعان بما في العالم الرُّبوبي من الكمال والجمال

---

(١) تجريد الإعتقاد ، باب إثبات الصانع وصفاته ، ص ١٧٨ ـ ١٨٥ .
(٢) أنوار الملكوت في شرح الياقوت ، ص ٧٦ ، و ٨٠ و ٨١ و ٩٩ .

بثبوت أصلٍ واحدٍ وهو كونُه سبحانَه موجوداً غنياً واجبَ الوجود ، لأجل بطلان التسلسل الذي عرفته . وليس إثباتُ غناه ووجوبِ وجودهِ أمراً مُشكلاً على النفوس .

ومن هذا تنفتح نوافذ على الغيب والتعرف على صفاته الثبوتية والسلبية ، وستعرف البرهنة على هذه الصفات من هذا الطريق .

الثاني : المطالعة في الآفاق والأنْفُس

من الطرق والأصول التي يمكن التَّعرفُ بها على صفات الله ، مطالعة الكون المحيط بنا ، وما فيه من بديع النظام ، فإنه يكشف عن علم واسع وقدرة مطلقة عارفة بجميع الخصوصيات الكامنة فيه ، وكلِّ القوانين التي تسود الكائنات . فمن خلال هذه القاعدة وعبر هذا الطريق أي مطالعة الكون ، يمكن للإنسان أنْ يهتديَ إلى قسم كبير من الصفات الجمالية . وبهذا يتبين أنَّ ذات الله سبحانه وصفاته ـ بحكم أنها ليس كمثلها شيء ليست محجوبةً عن التعرُّفِ المُطْلَق وغيرَ واقعة في أُفق التعقل ، حتى نعطل العقول ونقول : « إنما أُعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية » . وقد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق . يقول سبحانه : ﴿ **قُلْ انظُروا ماذا في السَّمـٰوٰاتِ والأرض** ﴾[1] . وقال سبحانه : ﴿ **إنَّ في خَلْقِ السمـٰوٰاتِ والأَرضِ واختلافِ الليلِ والنهارِ لآياتٍ لأولي الأَلباب** ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ **إنَّ في اختلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ ومَا خَلَقَ الله في السَّمٰواتِ والأرض لآياتٍ لقومٍ يتَّقون** ﴾[3] .

(١) سورة يونس : الآية ١٠١ .
(٢) سورة آل عمران : الآية ١٩٠ .
(٣) سورة يونس : الآية ٦ .

وقد سلك هذا الطريق المحقق الطوسي في إثبات صفة العلم والقُدرة حيث قال : « والإحكامُ والتَجَرّدُ واستنادُ كلٍّ شيء إليه دليلُ العلم »[1] .

الثالث : الرجوع إلى الكتاب والسنّة الصحيحة

وهناك أصل ثالث يعتمد عليه أتباع الشَّرع ، وهو التعرف على أسمائه وصفاته وأفعاله بما ورد في الكتب السماوية وأقوال الأنبياء وكلماتهم ، وذلك بعد ما ثبت وجودُه سبحانه وقسمٌ من صفاته ، ووقفنا على أنَّ الأنبياءَ مبعوثون من جانب الله وصادقون في أقوالهم وكلماتهم .

وباختصار ، بفضل الوَحْي ـ الذي لا خطأ فيه ولا زَلَل ـ نَقِفُ على ما في المَبْدَإِ الأعلى من نعوت وشؤون . فَمِنْ ذلك قولهُ سبحانـه : ﴿ **هُوَ اللَّهُ الَّذي لا إله إلاّ هُـوَ ، المَلِكُ ، القُدُّوسُ ، السَّـلامُ ، المؤمِنُ ، المُهَيْمِنُ ، العزيزُ ، الجَبّار ، المُتَكبِّر ، سبحانَ اللّهِ عما يُشْرِكون * هُوَ اللَّهُ الخالِقُ ، البَارِىءُ، المصَوِّر، لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى، يُسَبِّحُ لَهُ ما في السَّموٰات والارض وهُـوَ العزيـزُ الحكيم** ﴾[2] . وسيوافيـك أنّ اسماءه في القـرآن مائة وثمانية وعشرون إسماً .

الرابع : الكَشْفُ والشُّهود .

وهناك ثُلّةٌ قليلةٌ يشاهدون بعيونِ القلوبِ ما لا يُدْرَكُ بالأَبْصار ، فيَرَوْن جمالَهُ وجلالَه وصفـاتَه وأفعـالَه بـإدراكٍ قلبي ، يُدْرَكُ لأصحـابه ولا يـوصَفُ لغيرهم .

والفُتوحاتُ الباطنيّة من المكاشفات والمشاهدات الروحيّة والإلقـاءات

---

(١) تجريد الإعتقاد ، ص ١٧٢ ، طبعة مطبعة العرفان ـ صيدا .

(٢) سورة الحشر : الآيتان ٢٣ و ٢٤.

في الروع غيْرُ مَسْدودَة ، بنص الكتاب العزيز . قال سبحانه : ﴿ يآ أيُها الَّذين آمنوا إنْ تتّقوا الله يَجْعَلْ لَكُم فُرْقانا ﴾[1] . أي يجعل في قلوبكم نوراً تُفَرِّقون به بين الحقِّ والباطلِ وتُمَيِّزون به بين الصحيحِ والزائفِ لا بالبَرْهَنَةِ والإستدلال بل بالشهود والمُكاشَفَة .

وقال سبحانه : ﴿يآ أَيُّها الَّذينَ آمَنوا اتَّقوا اللّهَ وآمنوا برسوله يُؤْتِكُم كِفْلَيْن من رَحْمَتِه ويَجْعَلْ لَكُم نوراً تَمْشونَ به ويَغْفِر لَكُم والله غفورٌ رَحيم ﴾[2] .

والمُراد من النور هو ما يمشي المؤمن في ضوئه طيلةَ حياتِه ، في معاشه و معاده ، في دينه ودنياه[3].

وقال سبحانه : ﴿ والَّذين جاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا ﴾[4] ، إلى غير ذلك من الآيات الظاهرة في أنَّ المُؤمِنَ يَصِلُ إلى معارفَ وحقائِقَ في ضوء المُجاهدة والتَّقوى ، إلى أنْ يقدر على رؤية الجحيم في هذه الدنيا المادية ، قال سبحانه : ﴿ كلا لَوْ تَعْلَمون عِلْمَ اليَقين * لَتَرَوُنَّ الجَحيم ﴾[5] .

نعم ليس كلُّ من رمى أصاب الغَرَض ، وليست الحقائق رمية للنِّبال ، وإنما يَصِل إليها الأَمْثَلُ فالأَمْثَل ، فلا يحظى بما ذكرناه من المكاشفات الغيبية والفتوحات الباطنية إلّا النذر القليل ممن خَلُصَ روحُه

(١) سورة الأنفال : الآية ٢٩ .

(٢) سورة الحديد : الآية ٢٨ .

(٣) أما في الدنيا فهو النور الذي أشار إليه سبحانه بقوله : ﴿ أوَ مَنْ كان مَيْتا فأَحْيَيْناهُ وجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشي بِهِ في النَّاس كَمَنْ مَثَلُهُ في الظلمات لَيْسَ بخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ (سورة الأنعام : الآية ١٢٢) .
وأما في الآخرة فهو ما أشار إليه سبحانه بقوله : ﴿ يَوْمَ تَرَى المُؤْمنينَ والمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نورُهُم بَيْن أَيْدِيهِم وبأَيْمانِهم ﴾ (سورة الحديد : الآية ١٢) .

(٤) سورة العنكبوت : الآية ٦٩ .

(٥) سورة التكاثر : الآية ٥ ـ ٦ .

وصفى قلبُه .

وقد بان بهذا البحث الضافي ، أنـه ليس لمسلم التوقف عن محـاولة التعرف على صفات الله وأسمائه بحُجَّة أنَّه لا مسانخة بين البشر وخالقهم .

نعم ، نحن لا نَـدّعي أنَّ بعضَ هذه الـطرق ميسورَةَ السلوكِ للعـامـة جميعاً ، بل منها ما هو عام مُتاحٌ لكلِّ إنسانٍ يريد معرفة ربه ، ومنهـا ما هـو خاص يستفيد منه من بلغ مبلغاً خاصاً من العلم والمعرفة(١) .

* * *

الإعراض عن البحث عما وراء الطبيعة ، لماذا ؟

هنـاك طوائف تمنـع من البحث عما وراء هـذا العالم المشهـود وتَعُدُّ حُدودَ المادّةِ أقصى ما تَصِلُ إليه المعرفةُ البشرية وتسلُب كلَّ قيمةٍ من العِلْم المتعلق بمـا وراء الطبيعـة . والعجبُ أن بعض هذه الـطوائف من الإلٰهيِّين الذين يعتقدون بوجود الإله ، ولكن لا يبيحون البحث عما وراء الطبيعة على الإطلاق ويكتفون في ذلك بالإيمان بلا معرفة .

وإليك هذه الطوائف :

الطائفة الأولى : المادّيون .

وهم الـذين يعتقدون بـأصالـة المادة ويَنْفُـون أيَّ وجـودٍ وراءَ العـالم الطبيعي ، فالوجود عندهم مساوٍ للمادة . وقد فرغنا عن إبطال هذه النـظرية في الأبحاث السابقة التي دلتنا على حدوث المادة ونظامها وانتهائِها إلى وجودٍ قديم قائم بالذات .

---

(١) راجـع في الوقـوف على مفتاح هـذا الباب مفـاهيم القرآن ، الجـزء الثالث ، ص ٢٤٤ إلى ص ٢٥٩ .

الطائفة الثانية : المفرِّطون في أدوات المعرفة

وهؤلاء يعتقدون بما وراء الطبيعة ، غير أنّهم يعتقدون بارتفاع قمم ذلك العالم وشموخها بحيث لا يمكن أنْ تبلُغَها العقول وتنالَها الأفهام . وهؤلاء يدعون أمراً ولا يأتون عليه بدليل ، فإنَّ عند العقل قضايا بديهيةً كما أنَّ لديه قضايا نظريةً منتهيةً إلى البديهية . والقضايا البديهيةُ صادقةٌ بالبداهة في حق المادة وغيرِ المادة . وكما أنَّ العقل يستنتج من إنهاء القضايا النظرية في الأمور الطبيعية إلى البديهية ، نتائجَ كانت مجهولة ، فهكذا عمله في القضايا الراجعة إلى ما وراء المادة . وستقف على كيفية البرهنة على صفاته وأفعاله بهذا الطريق في ثنايا الكتاب .

الطائفة الثالثة : مُدّعو الكشف والشهود .

وهؤلاء يعتقدون أنّ الطريقَ الوحيد للتعرف على ما وراء الطبيعة هو تهذيبُ النفس وجعلُها مستعدةً لقبول الإفاضات من العالم الرّبوبي ، وهذا في الجملةِ لا إشكال فيه ، ولكنِ حصرَ الطريق بالكشف والشهود ادعاء بلا دليل . فلا مانع من أنْ تكون أدوات المعرفة متعددةً من الحسّ والعقل والكشف .

الطائفة الرابعة : الحنابلة وبعض الأشاعرة

وهؤلاء يعتقدون بأنَّ الطريق الوحيد للتعرف على العالم الربوبي هو إخبار السماء ، فلا يجوز لنا الحكم بوحدة الذات الإلهية أو كثرتِها ، وبساطَتِها أو تَرَكُّبِها ، وجسمانِيَّتِها أو تَجَرُّدِها ، إلّا بالأخبار والأنباء الواردة من السماء . وقد عزب عن هؤلاء أنَّ العقل عنصر سماوي موهوب من قبل الله تعالى للإنسان لاكتشاف الحقائق بشكل نسبي . قال سبحانه : ﴿ واللَّهُ أخرَجَكُم من بطونِ أمَّهاتِكُم لا تَعْلَمون شيئاً وجَعَلَ لَكمُ السَّمعَ والأبْصارَ

والأفئِدَةَ لَعَلَّكُم تَشْكرون ﴾[1] .

وأوضح دليل على قدرة العقل على البحث ودراسة الحقائق السُّفْلِيَّة والعُلْوِيَّة حَثُّ الوَحْي على التَّعَقُّل سبعةً وأربعين مرةً ، والتَّفَكُّر ثمانيةَ عشر مرةً ، والتَّدَبُّر أربعَ مراتٍ في الكتاب العزيز .

وتخصيص هذه الآيات بما وقع في أفق الحس تخصيص بلا دليل .

ثم لو كان الخوض في البحث عما وراء المادة أمراً محظوراً ، فلِمَ خاض القرآن في هذه المباحث ، ودعى جميع الإلهيين إلى سلوك هذا الطريق الذي سار عليه . قال سبحانه : ﴿ لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ اللّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحانَ اللّهِ ربِّ العرشِ عما يَصِفون ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ ما اتَّخَذَ اللّهُ من وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إله إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلهٍ بِمَا خَلَقَ ولَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا يَصِفون ﴾[3] . ترى في هاتين الآيتين أدَقَّ البراهين على التوحيد في التدبير بما لا يُتَصَوَّر فوقَهْ ، وسيوافيك تفسير الآيتين عند البحث عن وصف التوحيد .

إنَّ الكتاب الكريمَ يَذُمُّ المشركين بأنَّهم يعتقدون بما لا برهان لهم عليه ، ومن خلال ذلك يرسم الطريق الصحيح للالهيين وهو أنه يجب عليهم تحصيل البرهان على كل ما يعتقدونه في المبدأ والمعاد . قال سبحانه : ﴿ أم اتَّخَذوا مِن دُونِهِ آلهةً قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُم هذا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أكْثَرُهُمْ لا يعلمونَ الحقَّ فَهُمْ مُعْرِضون ﴾[4] .

---

(١) سورة النحل : الآية ٧٨ .
(٢) سورة الأنبياء : الآية ٢٢ .
(٣) سورة المؤمنون : الآية ٩١ .
(٤) سورة الأنبياء : الآية ٢٤ .

ولو كان عمل السلف في هذا المجال حجة ، فهذا الإمام علي بن أبي طالب قد خاض في الإلهيات في خُطَبه ورسائله وكَلمه القِصار بما ليس في وسع أحد غيره .

ولأجل ذلك ترجع إليه كثير من المدارس الفكرية العقلية في الإلهيات ، وعنه أخذت المعتزلة العدل والتوحيد ، والإمامية أصولها وعقائدها .

فلا ندري لماذا تحتج سلفية العصر الحاضر والماضي بعمل أهل الحديث من الحنابلة والأشاعرة ، ولا تحتج بفعل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ربيب أحضان النبي (صلى الله عليه وآلِه وسلم) وتلميذِه الأول خليفة المسلمين أجمعين .

قال العلامة الطباطبائي (رحمه الله) : « إنَّ للناس مسالك مختلفة في هذا المجال ، فهناك من يرى البحث عن الحقائق الدينية والتَّطَلُّعَ إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسُّنَة بِدْعَةً ، والعَقْلُ يُخَطِّئُهُم في ذلك ، والكتابُ والسنةُ لا يصدِّقانِهم .

فآيات الكتاب تُحَرِّضُ كُلَّ التحريض على التدبر في آيات الله وبذل الجُهْد في تكميل معرفته ومعرفة آياته بالتذكر والتفكر والنظر فيها والإحتجاج بالحجج العقلية ، ومتفرقات السنّة المتواترة معنى توافقها . وهؤلاء هم الذين يحرِّمون البحث عن حقائق الكتاب والسنة ، حتى البحثَ الكلاميّ الذي بناؤه على تسليم الظواهر الدينية ثم الدفاع عنها بما تيسّر من المقدمات المشهورة والمُسَلَّمَةِ عند أهل الدين »[1] .

---

(١) الميزان ، ج ٨ ، ص ١٥٣ .

عودة نظرية أهل الحديث في ثوب جديد

لقد عادت نظرية أهل الحديث في العصر الحاضر بشكل جديد وهو أنّ التحقيقَ في المسائل الإلهيةِ لا يُمْكِن إلا من خلال مطالعة الطبيعة . قال محمد فريد وجدي : « بما أنّ خُصومَنا يعتمدون على الفلسفة الحِسِّية والعِلْم الطبيعي في الدعوة إلى مذهبهم فنجعلها عُمْدَتَنا في هذه المباحث بل لا مناص لنا من الإعتماد عليهما ، لأنها اللذان أوصلا الإنسان إلى هذه المِنَصَّة من العهد الروحاني »[1] .

وقال السيد أبو الحسن النَّدْوي : « قد كان الأنبياء (عليهم السلام) أخبروا الناس عن ذات الله وصفاته وأفعاله ، وعن بداية هذا العالم ومصيره وما يهجم على الإنسان بعد موته وآتاهم علم ذلك كلّه بواسطتهم عفوا بلا تعب ، وكفوهم مؤنة البحث والفحص في علوم ليس عندهم مبادؤها ولا مقدماتها التي يبنون عليها بحثَهم ليتوصلوا إلى مجهول ، لأنّ هذه العلومَ وراء الحس والطبيعة ، لا تعمل فيها حواسهم ، ولا يؤدي إليها نظرهم وليست عندهم معلوماتها الأولية . . . إلى أنْ قال . . . الذين خاضوا في الإلهيات من غير بصيرة وعلى غير هدى جاؤوا في هذا العلم بآراء فجّة ومعلومات ناقصة وخواطر سانحة ونظريات مستعجلة ، فضلّوا وأضلّوا »[2] .

أقول : لا شك أنّ القرآن يدعوا إلى مطالعة الطبيعة ، كما مر . إلاّ أنّ الكلامَ هو في مدى كفاية النظر في الطبيعة ودراستها في البرهنة على المسائل التي طرحها القرآن الكريم مثل قوله سبحانه :

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[3] .

---

(١) على أطلال المذهب المادي ، ج ١ ، ص ١٦ .

(٢) ماذا خسر العالم ، ص ٩٧ .

(٣) سورة الشورى : الآية ١١ .

﴿ ولِلّهِ المَثَلُ الأعْلى ﴾[1] .
﴿ لَهُ الأَسْماءُ الحُسْنى ﴾[2] .
﴿ فأيْنَما تُوَلّوا فثَمَّ وَجْهُ اللّهِ ﴾[3] .
﴿ هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ ، والظّاهِرُ والبَاطِنُ وهُوَ بكُلِّ شَيْءٍ عَليم ﴾[4] .
﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أينَما كنتم ﴾[5] .

إلى غير ذلك من المباحث والمعارف التي لا تنفع دراسة الطبيعة ومطالعة العالم المادّي في فَكِّ رموزها والوقوف على حقيقتها ، بل تحتاج إلى مبادىء ومقدماتٍ عقلية وأسس منطقية .

إنَّ مطالعة العالَم الطبيعي تهدينا إلى أنَّ للكون صانعاً عالماً قادراً ، ولا تهدينا إلى أنَّه سبحانه عالم بكل شيء وقادر على كل شيء ، وانه خالق كل شيء ، ومدبر كل شيء .

فإذا أردنا أن نحدد مدى المعرفة الحاصلة من النظر في الطبيعة ، فلنا أن نقول : إنَّ الإمعان في الطبيعة يُوصلنا إلى حدود ما وراء الطبيعة ، ويوقفُنا على أنَّ الطبيعة تخضع لقوة قاهرة وتدبير مدبّر عالم قادر ، ولكن لا يمكن للإنسان التَّخَطِّي عن ذلك إلى المسائل التي يطرحها القرآن أو العقل ، وللمثال نقول :

أولاً : إذا كان ما وراء الطبيعة مصدراً للطبيعة فما هو المصدر لما وراءها نفسها ؟

---

(١) سورة النحل : الآية ٦٠ .
(٢) سورة طه : الآية ٨ سورة الحشر : الآية ٢٢ .
(٣) سورة البقرة : الآية ١١٥ .
(٤) سورة الحديد : الآية ٣ .
(٥) سورة الحديد : الآية ٤ .

ثانياً : هل ذلك المصدر أزَلِيٌّ أو حادثٌ ، واحدٌ أو كَثير ، بسيطٌ أو مُرَكَّب ، جامع لجميع صفات الجمال والكمال أو لا ؟

ثالثاً : هل لعلمه حَدّ ينتهي إليه أَوْلاً ؟

رابعاً : هل لقدرته نهاية تَقِفُ عندها أو لا ؟

خامساً : هل هو أوّلُ الأشياء وآخرُها أو لا ؟

سادساً : هل هو ظاهر الأشياء وباطنها ؟

إنّ هذه المعارف يطرحها القرآن الكريم ويأمر بالتدبّر فيها ويقول : ﴿ أفلا يَتَدبّرون القُرآنَ أمْ عَلى قُلُوبٍ أقفالُها ﴾[1] .

والإمعان في الطبيعة لا يفيد في الإجابة عن هذه التساؤلات ، والوقوف على المعارف المطروحة في القرآن .

وعندئذٍ لا مناص عن سلوك أحد الطريقين : إمَّا أنْ يصار إلى التعطيل وتحريم البحث حول هذه المعارف . وإمَّا الإذعان بوجود طريق عقليٍّ يوصِلُنا إلى تحليل هذه المعارف ويساعدُنا على الوقوف عليها .

إنَّ الذين يُحَرِّمون الخوضَ في هذه المباحث يعتمدون على أنَّ التعرُّفَ على حقيقة الذات وكُنْهِ صفاتها أمرٌ محال ، ولكن ليس كلُّ بحثٍ كلامي ينتهي إلى ذلك الحد ويحاول البحث عن حقيقة الذات الإلٰهية كما أوضحناه .

إنَّ العلومَ الطبيعيةَ قد خَدَمَت مَسْلَكَ الإلٰهيين وعزَّزَت موقفهم ، حيث أثبتت أَنَّ الكونَ نظامٌ كله ، إلاّ أَنها قاصرة عن حل كل المشاكل المطروحة في مجال العقائد .

---

(١) سورة محمد : الآية ٢٤ .

نعم ، إنَّ التعمُّق في هـذه الأبحاث ليس متـاحاً لكـل أحـد ، وليس مُيَسَّراً لكل قاصد ، فهي من قبيل السهل الممتنع ، وذلك لأنَّ الإنسان بسبب أنسِه بالأمور الحِسِّية يصعب عليه تحريرُ فِكْرِه عن كل ما تَفْرِضه عليه ظروفه حتى يَتَهَيَّأ للتفكر فيما وراءَ الطبيعة بفكر متحرر من أغلال الماديَّة .

وهناكَ وجهٌ آخر لمحدودية الإنسان عن درك عميق المعارف الإلٰهية وهو أنَّ أدواتَ الإنسان للتعبير محدودةٌ بألفاظ وكلمات لم توضع إلاّ لبيان المعاني الحسية المحدودة فلأجل ذلك لا مناص له عن التعبير عن الحقائق الكونيـة العُليا المُطْلَقَة عن الزمان والمكان بتلك الألفـاظ الضَّيِّقة ، وإلى ذلـك يشير بعض العرفاء بقوله :

أَلَا إنَّ ثَـوْباً خِيْطَ مِنْ نَسْـجِ تِسْعَـةٍ وعشـرينَ حَرْفـاً عن معانيـه قـاصـر

والشيخ الرئيس ابن سينا يُوصي بِأنْ لا تُطرحَ المسائلُ الالهيةُ العويصةُ إلاّ على أهلها ويقول في إشاراته في خـاتمة الكتـاب : « أيُّها الأخ إنّي قـد مَخَضْتُ في هذه الإشارات عن زُبدة الحق وألْقَمْتُكَ قُفَّي الحكمِ في لطائف ، فضُنَّـه عن الجاهلين والمبتـذلين ومن لم يرزق الفـطنة الـوقـادة ، والـدُّرِبَـة والعادة ، وكان صَغاهُ مع الفـاغَة ، أو كـان من مُلحدة هؤلاء الفـلاسفة ومن هَمَجِهم . فـإنْ وجدتَ من تثق بنقـاء سريـرته ، وبتـوقفه عمـا يتسـرع إليـه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فـاعطه مـا يسألُـكَ منه مدَرّجاً مُجَزَّءاً مُفَرَّقاً تَسْتَفْرِسُ مما تُسْلِفُه لما تَسْتَقْبِلُه ، وعاهِدْهُ بالله وبأَيْمانٍ لا مخارِج لها ليجري في ما يأتيه مجراكَ ، متأسّياً بكَ ، إنْ أذعتَ هذا العلمَ أو أضعتَه فالله بيني وبينَك وكفى بالله وكيلاً »[1] .

ولسنـا هنا مـدعين أنَّ هذه المبـاحثَ مباحثُ عـامةٌ يجـوزُ لكل أحـد

(١) الإشارات ، ج ٣ ، ص ٢١٩ .

ارتيادها لدقة مسالكها ، وكثرة مزالقها . بل خاصةً بجماعة أُوتوا مقدرة فكرية فائقة .

فلأجل ذلك نطرح المعارف الإلهية في ضوء العقل والوحي مستمدين من الله سبحانه أنْ يرينا الحقَّ ويحفظنا عن ركوب الباطل ، إنَّهُ عزيز حكيم .

* * *



الباب الأول
الصفات الثبوتية الذاتية



الصفات الثبوتية الذاتية

(١)

العِـلْم

أجمع الإلهيون على أنَّ العلم من صفات الله الذاتيَّـة الكماليَّـة ، وأنَّ العالِمْ من أسمائه العليا ، وهذا لم يختلف فيه اثنان على إجمالـه . ولتبيين الحال نُمَهِّد بمقدمة :

ما هو العلم ؟

عُرِّف العلمُ بأنَّه صورة حاصلة من الشيء على صفحة الذهن ، أو أنه انعكـاس الخارج على الـذهن عند اتصـال الإنسان بـالخـارج . وقـد أخـذ الحكماء هذا التعريف من العلوم الرائجة عند الإنسان .

ولكن التَّعريف ناقص لعـدم شمولـه لبعض أقسام العلم . فـإنَّ العلم ينقسم إلى حصـولي وحضـوري ، والتعـريف المـذكـور ينـاسب الأول دون الثاني . وإليك توضيح القسمين :

إنَّ الإنسان عندمـا يُطلُّ بنـظره إلى الخارج ويـلاحظ ما يحيط بـه في الكون من شجر وحجـر ، وشمس وقمر ، يصبـح مُدرِكـاً والشَّيء الخارجيُّ مـدرَكاً ولكن بتوسـط صورة بين المـدرِك والمـدرَك تُنْتَـزَعُ تلك الصـورة من

الخارج بأدوات المعرفة ثم تَنْتَقِلُ إلى مراكز الإدراك . فالشجرُ هو المعلوم بالعَرَض ، والصورةُ هي المعلوم بالذّات ، والإنسان هو العالِم وإنما أسمينا الشيء الخارجي معلوماً بالعَرَض والصورة معلوماً بالذّات ، لأن الخارجَ معلوم لنا بواسطة هذه الصورة ولولاها لانقطعت صلة الإنسان بالواقع .

وبعبارة أخرى : إنَّ الواقعية الخارجية ليست حاضرة عندنا بهذه السِّمة . لأن الشيء الخارجي له أثره الخارجي ، من الحرارة في النار ، والرطوبة في الماء ، والثِقَل في الحجر والحديد . ومعلوم أنَّ الشيء الخارجي لا يَرِدُ إلى أذهاننا بهذه الصفات . ولأجل ذلك أصبح الشيء الخارجي معلوماً بالعَرَض ، والصورة معلومة بالذّات لمزاولة الإنسان دائماً للصور الذهنيَّة .

وبذلك تقف على تعريف العلم الحصولي وهو : ما لا تكون فيه الواقعيَّة الخارجيَّة معلومة بنفسها ، بل بتوسط صورة مطابقة لها . والأدوات الحسّية كلُّها موظَّفةٌ في خدمة هذا العِلْم . فهو يعتمد على ثلاثة ركائز : المدرِك ، الخارج ، الصورة . ولا تَظُنَّنَ هذا اعترافاً بأصالة الصورة وفرعية الخارج ، إذ لا شك أنَّ الأمر على العكس ، فالخارج هو الأصيل والصورة هي المنتزعة منه والحاكية عنه ، غيرأنَّ الذي يمارسه الذهن ويزاوله هو الصورة الموجودة عنده لا نفس الخارج . وهذه الصورة الذهنية وسيلته الوحيدة لدرك الخارج وإحساسه .

إلى هنا وقفت على تعريف العِلْم الحصولي . وأما العِلْم الحضوري فهو عبارة عن حضور المدرَك لدى المدرِك من دون توسط أي شيء ، وله قسمان :

١ ـ ما لا يتوسط فيه بين المدرِك والمدرَك شيء مع كون المدرِك غير المدرَك حقيقةً . وهذا كالعلم بنفس الصورة المنتزعة من الخارج . وذلك أنَّ الخارج يدرَك بواسطة الصورة ، وأمّا الصورةُ نفسُها فمعلومةٌ بالذات ولا

يتوسط بينها وبين المدرِك أي شيء . فعند اتصال الإنسان بالخارج عن طريق الصورة الذهنية يجتمع هناك عِلْمان : حصوليٌّ باعتبار علمه بالخارج عن طريق الصورة ، وحضوريٌّ باعتبار علمه بنفس الصورة وحضورها بواقعيتها عند المدرِك .

وبذلك تقف على فرق جوهري بين العِلْمين وهو أنَّ المعلومَ في العلم الحصولي غيرَ حاضرٍ لدى المدرِك بواقعيته كما عرفت ، وفي الحضوري يكون المعلوم حاضراً لديه بواقعيته وهذا كالصورة العِلْمية الذهنيَّة فإنها بواقعيتها التي لا تخرج عن كونها موجوداً ذهنياً ، حاضرة لدى الإنسان .

وبذلك يظهر أنَّ الحصوليَّ ثلاثيُّ الأطراف والحضوريَّ ثنائيُّها في هذا القسم الأول منه .

٢ ـ ما لا يتوسط فيه بين المدرِك والمدرَك أي شيء ولكنهما يتحدان بالذات ويختلفان باللحاظ والاعتبار . وذلك كعلم الإنسان ودَرْكِه لذاته«فإنَّ واقعية كل إنسان حاضرة بذاتها لديه ، وليست ذاتُه غائبةً عن نفسه ، وهو يشاهد ذاتَه مشاهدة عقلية ويحس بها إحساساً وجدانياً ويراها حاضرة لديه من دون توسط شيء بين الإنسان المدرِك وذاتِه المدرَكة . وفي هذه الحالة يصبح العِلمُ أحاديَّ الأطراف بدل ثنائيِّها في الثاني وثلاثيِّها في الأول . فالإنسان في هذه الحالة هو العالم وهو المعلوم في آن واحد . وعندئذٍ يتّحد المدرِك والمدرَك وتصبح ذات الإنسان عِلْماً وانكشافاً بالنسبة إلى ذاته . ومن العلم الحضوري علم الإنسان بأحاسيسه من أفراحه وآلامه ، فالكل حاضر لدى الذات بلا توسط صورة .

وبذلك تقف على ضعف الإستدلال على وجود الإنسان بتفكره ، فيقال : « أنا أفكِّر إذَنْ أنَا موجود » ، فاستُدِلَّ بوجود التَّفَكُّر على وجود

المُفَكِّر[1] ، وجه الضعف :

أولاً ـ إنَّ عِلمَ الإنسان بوجود نفسه ضروريٌ لا يحتاج إلى البرهنة ، فليس تفكر الإنسان أوضح من علمه بذاته ونفسه .

ثانياً ـ إنَّ المستدلَ اعترف بالنتيجة في مقدمة الاستدلال حيث قال : « أنا » أُفكر . فقد أخذ وجود نفسه أمراً مفروضاً ومسلَّماً ثم حاول الاستدلال عليه .

تعريفٌ جامع

على ضوء ما ذكرنا من تقسيم العلم إلى الحصولي والحضوري يصح أنْ يُقال إنَّ العلم على وجه الإطلاق عبارة عن « حضور المعلوم لدى العالم » ، وهذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه[2] . غير أنَّ الحاضر في الأول هو الصورة الذهنية دون الواقعية الخارجية وفي الثاني نفس واقعية المعلوم من دون وسيط بينها وبين العالم . فالصورة الذهنية في العلم الحصولي حاضرة لدى الإنسان غير غائبة عنه . كما أنَّ ذات الإنسان في العلم الحضوري حاضرة لديه ، وهي فيه ، بما أنها واقفة على نفسها ، تسمى عالمة ، وبما أنها مكشوفة لنفسها غير غائبة عنها ، تُعَدُّ معلوماً ، وبما أنَّ هناك حضوراً لا غيبوبة ، يسمى ذلك الحضور علماً .

وهذا التعريف جامع شامل كلَّ أنواع العلوم الحاصلة في الممكن والواجب . فإذا وقفت على هذه المقدمة يقع البحث في علمه سبحانه تارة بذاته وأخرى بفعله (الأشياء الخارجة عن ذاته) .

---

(١) المستدل هو الفيلسوف الفرنسي (ديكارت) .

(٢) ليس الهدف من التعريف إلا الإشارة بوجه إلى حقيقة العلم من دون مراعاة شرط التعريف الحقيقي فلا يؤاخذ عليه بأنه مستلزم للدور لأخذ المُعَرَّف في التعريف .

عِلمُه سبحانه بذاتِه

إنَّ علمه سبحانه بذاته ليس حصولياً بمعنى أخذه الصورة من الذات ومشاهدتها عن ذاك الطريق لامتناع هذا القسم من العلم عليه كما سيأتي ، بل حضوري بمعنى حضور ذاته لذاته ، ويدل على ذلك أمران :

الأول ـ إنَّ مفيض الكمال لا يكون فاقده .

إنَّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علماً حضورياً ، فمُعطي هذا الكمال يجب أنْ يكون واجداً له على الوجه الأتمّ والأكمل لأن فاقد الكمال لا يعطيه ، فهو واجد له بأحسن ما يمكن . ونحن وإنْ لم نُحِطْ ولن نحيط بخصوصية حضور ذاته لدى ذاته غير أنَّا نرمُز إلى هذا العِلْم بـ « حضور ذاته لدى ذاته وعلمه بها من دون وساطة شيء في البَيْن » .

وباختصار : لا يسوغ عند ذي فطرة عقلية أنْ يكون واهبُ الكمال ومفيضُه ، فاقداً له . وإلاّ كان الموهوب له أشرف من الواهب ، والمستفيدُ أكرمَ من المفيد . وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إليه ومنها الذوات العالمة بأنفسها ، وجب أنْ يكون الواجب واجداً لهذا الكمال أي عالماً بذاته عِلماً يكون نفس ذاته لا زائداً عليها(١) .

الثاني ـ إنَّ عوامل غيبوبة الذَّات واختفائها غير موجودة .

توضيحه : إنَّ الموجود المادي بما أنَّه موجود كمّي ذو أبعاض وأجزاء ليس لها وجود جمعي ـ إذ لا تجتمع أجزاؤه في مقام واحد ـ تغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر فلا يصحّ للموجود الماديّ من حيث إنَّه مادي أنْ يعلم بذاته ، لمكان الغيبوبة المسيطرة على أجزاء ذاته .

فالغيبوبة مضادة لحضور الذات وتمنع تحقق علم الذات بالذات . فإذا

---

(١) أنظر الأسفار ، ج ٦ ، ص ١٧٦ . وسيوافيك عينيّة صفاته مع ذاته في الأبحاث الآتية .

كان الموجود منزّهاً من الغَيْبة والجزئية والتَّبَعُّض وكان موجوداً بسيطاً جمعياً دون أجزاء وأبعاض ، كانت ذاتُه حاضرةً لديها حضوراً كاملاً مطلقاً . وبذلك نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا لكن لا بمعنى حضور أبعاض أجسامنا وأبداننا بل بمعنى حضور الواقعية الإنسانية المعبر عنها بلفظة « أنا » المنزهة عن الكمّ والبَعْض والتجزئة . فلو فرضنا موجوداً على مستوى عالٍ من التجرد والبساطة عارياً عن كل عوامل الغيبة التي هي من خصائص الكائن المادي ، كانت ذاته حاضرة لديه . وهذا معنى علمه سبحانه بذاته أي حضور ذاته لدى ذاته بأتم وجه لتنزهه عن المادية والتركّب والتفرّق كما سيوافيك برهان بساطته عند البحث عن الصفات السلبية .

وهناك دلائل أُخر تركناها رَوْماً للاختصار . غير أنَّ هناك جماعة ينفون علمه بذاته وإليك بيان مذهبهم :

العلم بالذَّات يستلزم التغاير

استدلَّ النافون لعلمه سبحانه بذاته بأنَّ العِلْم نسبةٌ قائمةٌ بين العالِم والمعلوم والنسبة إنَّما تكون بين الشيئين المتغايرين ، ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذْ لا تغاير ولا إثنينيَّة . وباختصار : الشيء الواحد أعني سبحانه تعالى ، بما هو شيء واحد ، لا تتصور فيه نسبة .

وقد أجاب عنه المحققون بما هذا حاصله : إنَّ التعدّد والتغاير إنما هو في العلم الحصولي لأنه عبارة عن إضافة العالِم إلى الخارج بالصورة الذهنية ، ففيه الصورة المعلومة غير الهُويَّة الخارجية . وأمَّا العلم الحضوري فلا يشترط فيه التغاير خارجاً بل يكفي التعدد اعتباراً .

مثلاً : إنَّه سبحانه بما أنَّ ذاته غير غائبة عن ذاته فهو عالم ، وبما أنَّ الذات حاضرة لديها فهي معلومة .

وبعبارة أخرى : إنَّ إطلاق العِلْم والعالِم والمعلوم لأجل حيثيات

واعتبارات . فباعتبار انكشاف الذات للذات يسمى ذلك الانكشاف « عِلْماً » ، وباعتبار كون الذات مكشوفة لدى الذات يطلق عليها « معلومة » ، وباعتبار كونها واقفة على ذاتها تسمى « عالِمة » . ولو اعتبْرتَ كيفية علم الإنسان بذاته ، لربما يسهل عليك تصديق ذلك .

وإلى ما ذكرنا يعود قول المحققين إنَّ المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار . وهنا ، ذاته تعالى من حيث إنها عالمة مغايرةٌ لها من حيث إنها معلومة ، وذلك كافٍ في تعلق العِلْم[1] .

علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إنَّ علمَه سبحانه بالأشياء على قسمين : علم قبل الإيجاد ، وعلم بعده . والأول هو الذي نرتئيه وهو من أهم المسائل الكلاميَّة ، وإليك الدليل عليه :

١ ـ العلم بالسببيَّة علم بالمسبَّب

إنَّ العِلْم بالسبب ، بما هو سبب ، علم بالمسبَّب . والعلم بالعلَّة ، بما هي علَّة ، علم بوجود المعلول ، والمراد من العلم بالعلَّة ، العلم بالحيثية التي صارت مبدأً لوجود المعلول وحدوثه . ولتوضيح هذه القاعدة نمثل بالأمثلة التالية .

أ ـ إنَّ المنجم العارف بالقوانين الفلكية والمحاسبات الكونية يقف على أنَّ الخسوف أو الكسوف أو ما شاكل ذلك يتحقق في وقت أو وضع خاص . وليس علمه بهذه الطوارىء إلاّ من جهة علمه بالعلة من حيث هي علّة لكذا وكذا .

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ١٧٥ . وشرح القوشجي ، ص ٣١٣ .

ب ـ إنَّ الطبيب العارف بحالات النَّبض وأنواعه وأحوال القلب وأوضاعه يقدر على التنبوء بما سيصيب المريض في مستقبل أيامه . وليس هذا العلم إلّا من جهة علمه بالعلَّة من حيث هي علَّة .

ج ـ إنَّ الصيدلي العارف بخصوصية السّم إذا شربه الإنسان يخبر عن أنَّه سيقضي على حياة الشارب في مدة معينة ، أيضاً .

إذا عرفت هذه الأمثلة نقول : إنَّ العالَم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه وليس له علَّة إلّا ذاته سبحانه . فالعِلْم بالذات علم بالحيثية التي هي سبب لتحقق العالم وتكوّنه . وبعبارة أخرى : العِلْمُ بالذات ـ كما عرفت دلائله ـ علم بالحيثية التي صدر منها الكون بأجمعه ، والعلم بتلك الحيثية يلازم العلم بالمعلول . وهذا البرهان مبني على مقدمات مسلمة عند الإلهيين نشير إلى خلاصتها :

الأولى ـ إنَّ العالم بجميع أجزائه مستند إليه سبحانه وهو مقتضى التوحيد في الخالقية ، وإنَّه لا خالق إلّا هو .

الثانية ـ علّيَّة شيء لشيء عبارة عن كونه مشتملاً على خصوصية تقتضي صدور المعلول عنه وتوجب إيجاباً قطعياً وجود المعلول في الخارج بحيث لولا تلك الخصوصية لما تحقق المعلول . ولأجل ذلك تكون بين الخصوصية القائمة بالعلَّة ووجود المعلول رابطةٌ وصلةٌ خاصةٌ تقتضي وجودَ المعلول ، ولولا تلك الخصوصية لكانت نسبةُ المعلول إلى العلَّة ، وغيرِها الفاقد لها ، متساوية ، مع أنه ضروري البطلان .

فالخصوصية الموجودة في النار الموجبة للحرارة غير الخصوصية الموجودة في الماء المقتضية للرطوبة .

الثالثة ـ إنَّ فاعليته تعالى لِمَا عداه ، بنفس ذاته لا بخصوصية طارئة ، وجهة زائدة عليها . فهو بنفس ذاته فاعل الكل ، كما هو مقتضى بساطة ذاته

وغناه عن كل شيء (الخصوصية الزائدة) سواه . فالواجب تبارك وتعالى فاعل بذاته لا بحَيْثِيَّة منضمة إليها .

الرابعة - إنَّ العِلْم بالجهة المقتضية للشيء ، علم بذاك الشيء .

فيتحصل أنَّ علمه تعالى بذاته ، علم بتلك الخصوصية والجهة . ويترتب عليه لازمه ، أعني علمه بالأشياء قضاءً للملازمة .

وقد أشار إلى هذا البرهان أعاظم المتكلمين والفلاسفة . قال صدر المتألهين : « إنَّ ذاته سبحانه لما كانت علَّة للأشياء - بحسب وجودها - والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها ، فتعقّلها من هذه الجهة لا بُدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد »[1] .

وإلى ذلك يشير الحكيم السبزواري في منظومته بقوله :

وعالِمٌ بِغَيْرِهِ إذا اسْتَنَد إليه وهو ذاتَه لقد شَهِد
بالسَّبَبِ العِلْم بما هُوَ السَّبَب عِلْمٌ بِما مُسَبَّبٌ بِهِ وَجَب[2]

٢ - الإحكام والإتقان دليل علمِهِ بالمصنوعات

إنَّ لحاظ كل جهاز بسيط أو معقد (كقلم أو عقل الكتروني) يدلنا على أنَّ صانعه عالم بما يسود ذلك الجهاز من القوانين والعلاقات . كما تدل دائرة معارف ضخمة على علم مؤلفيها وجامعيها بما فيها .

وبعبارة أخرى : إنَّ وجود المعلول كما يدل على وجود العلة ، فخصوصياته تدل على خصوصية في علته ، فالعالَم بما أنه مخلوق لله سبحانه

---

(١) الأسفار ، ج ٦،ص ٢٧٥ . وراجع في ذلك أيضاً التجريد وشروحه .

(٢) شرح المنظومة ، قسم الفلسفة ، ص ١٦٤ .

يدل ما فيه من بديع الخلق ودقيق التركيب على أنَّ خـالقَه عـالمٌ بما خلق ، عليم بما صنع . فالخصوصيات المكنونة في المخلوق ترشـدنا إلى صفـات صانعه .

وقد وقع هذا البرهان موضع عناية عند المتفكرين . فإنَّ المصنوع يدلّ من جهة الترتيب الذي في أجزائه أي كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للغرض المقصود من ذلك المصنوع ، على أنَّه لم يحدث عن فـاعل غيـر عالم بتلك الخصـوصيات ، بـل حدث عن صـانع رتب مـا قبل الغـاية ، فيجب أنْ يكـون عالمـاً به . والإنسـان إذا نظر إلى بيت وأدرك أنَّ الأساس قد صُنع من أجل الحائط وأنَّ الحائط من أجل السقف ، يتبين له أنَّ البيت قد وُجِدَ عن عالِمٍ بصناعة البناء .

والحاصل ، أنَّ المصنوع بما فيه من إتقان ودقة ونظام بـديع ومقـادير معينة ومضبوطـة يحكي عن أنّ صانِعَـه مطّلع على هـذه القوانين والـرموز ، عارف بما يتطلبه ذلك المصنوع من مقادير وأنظمة . ومن هنـا يشهد الكـون ابتداءً من الذرة الدقيقة وانتهاء إلى المجرة الهائلة ، ومن الخلية الصغيرة إلى أكبر نجم ، بما يسوده من أنظمة وتخطيـطات بالغـة الدقـة ، على أنَّ خالق الكـون عالم بكـل ما فيـه من أسرار وقـوانين وأن من المستحيـل أن يكـون جاهلاً . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله : ﴿ **ألا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطيفُ الخَبِيرُ** ﴾[1] .

وقال تعالى : ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنا الإنْسانَ وَنَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ** ﴾[2] .

وقـال الإمام أميـر المؤمنين (عليه السـلام) : « عَلِمَ مـا يَمْضِي ومـا مَضَى ، مُبْتَدِعُ الخلائِقِ بِعِلْمِه ومُنْشِؤُها بِحِكْمَتِه »[3] .

(١) سورة الملك : الآية ١٤ .

(٢) سورة ق : الآية ١٦ .

(٣) نهج البلاغة ، قسم الحكم ، ١٩١ .

وقال الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) : « سبحان من خَلَقَ الخَلْقَ بِقُدْرتِه ، أتقَنَ ما خَلَق بِحِكْمَتِه وَوَضَعَ كُلَّ شيءٍ موضِعَهُ بعِلْمِه »[1] .

وإلى هذا الدليل أشار المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد بقوله : « والإحكامُ دليلُ العِلْم » .

فإن قُلتَ : قد يصدر من بعض الحيوانات أفعال متقنة في ترتيب مساكنها ومعيشتِها ، كما في النحل والنمل وكثير من الوحوش والطيور ، مع أنها ليست من أولي العلم ؟

قلتُ : إنَّ ما ذكرنا من أن الإتقان في الفعل يدل على علم الفاعل قضيةٌ عقلية غيرُ قابلةٍ للتخصيص ، وأما هذه الحيوانات فإن عملها بإلهام من خالقها كما عليه النصوص القرآنية . قال سبحانه : ﴿ وأَوْحَيْنا إلى النَّحلِ أَنِ اتَّخِذي مِنَ الجِبالِ بُيوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ ومِمَّا يَعرِشون * ثُمَّ كُلي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجَ مِنْ بُطونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنَّاسِ إنَّ في ذَلكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[2] .

وما ربما يقال من تفسير هذه الأفعال العجيبة بغرائز الحيوانات ، فلا ينافي ما ذكرنا . فإن الغرائز الصَّمَّاء لا تزيد عن كونها مادة عمياء لا تقدر على إيجاد شيء موزون إلّا إذا كانت هناك قيادة عالية تسوقها إلى ما هو المطلوب منها . وللتفسير مجال آخر .

علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

قد تعرفت على براهين علمه بذاته وبأفعاله قبل الإيجاد ، وحان وقت

---

(١) بحار الأنوار ج ٤ ، ص ٦٥ .

(٢) سورة النحل : الآيتان ٦٨ ـ ٦٩ .

البحث عن علمه سبحانه بأفعاله بعد إيجادها وتكوينها فنكتفي في المقام بالبرهانين التاليين :

١ ـ علمُه سبحانه فعلُه

إنَّ الأشياء الخارجية تنتهي في مقام الوجود إلى الله سبحانه ويُعَدُّ الكلُّ معلولاً له . وكلُّ معلول حاضر بوجوده العيني عند علته لا يغيب ولا يحجب عنها . وقد عرفت أنَّ حقيقة العلم هو حضور المعلوم لدى العالم .

وبعبارة أخرى : إنَّ كل موجود سواه ممكن ، جوهراً كان أوْ عَرَضاً ، خارجياً كان أوْ ذهنياً . فالكل مصبوغ بِصبغة الإمكان ، ولا محيص للممكن عن الاستناد إليه . وليس الاستناد إلّا الحضور لديه وإحاطته سبحانه به[1] .

توضيح هذا الدليل : إنَّ كل ممكن معلول في تحققه لله سبحانه ، وليس للمعلولية معنى سوى تعلق وجود المعلول بعلته وقيامه بها قياماً واقعياً كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي . فكما أنَّ المعنى الحرفي بكل شؤونه قائم بالمعنى الإسمي فهكذا المعلول قائم بعلته . وكما أنَّ انقطاع المعنى الحرفي عن الإسمي يقضي على وجوده ، فهكذا انقطاع المعلول عن العلة ينتهي إلى انعدامه .

فإذا قلتَ : « سرتُ من البصرة » ، فهناك معنى إسمي وهو السير والبَصرة ، ومعنى حرفي وهو ابتداء السير من ذلك البلد . ولكن المعنى الثاني قائم بالطرفين ولولاهما لما كان له قوام . ومثله المعلول أي الوجود الإمكاني المفاض ، قائم بالمفيض وليس له واقعية سوى تعلقه بعلته . وإلّا يلزم استقلاله وهو ، مع فرض الإمكان ، خلف . وما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن وجود علته ، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال وهو لا يجتمع

---

(١) كشف المراد ، ص ١٧٥ ، بتصرف .

مع كونه ممكناً . فلازم الوقوع في حيطته وعدم الخروج عنها ، كون الأشياء كلها حاضرة لدى ذاته . والحضور هو العِلْم لما عرفت من أنَّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالِم .

ويترتب على ذلك أنَّ العالَم كما هو فعلُه ، فكذلك علمه سبحانه . وعلى سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنية التي تخلقها النفس في مسرح الذهن ، فهي فعل النفس وفي نفس الوقت علمها ، ولا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور إلى صور ثانية ، وكما أنَّ النفس محيطة بتلك الصور وهي قائمة بفاعلها وخالقها فهكذا العالَم دقيقُه وجليلُه مخلوقٌ لله سبحانه قائمٌ به ، وهو محيطٌ به .

٢ ـ سَعةُ وجودِه دليلُ عِلْمه

أثبتتْ البراهين القاطعة أنَّ وجوده سبحانه منزَّهٌ عن الجسم والمادَّة والزمان والمكان . وهو فوق كل قيد زماني أو مكاني وما كان هذا شأنه يكون وجوده غير محدود ولا متناه إذ المحدودية والتقيّد فرع كون الشيء سجين الزمان والمكان . فالموجود الزماني والمكاني لا يتجاوز إطار محيطه وأمَّا المنزَّه عن ذينك القيدين فلا يحدّه شيء ولا يحصره حاصر . وما هذا حاله لا يغيب عنه شيء ولا يحيطه شيء بل هو يحيط كل شيء .

وعلى سبيل التقريب نقول إنَّ الإنسان الجالس في الغرفة الناظر إلى خارجها من كُوَّة صغيرة لا يرى من القطار العابر إلاّ جزءاً منه وهو بخلاف الواقف على السطح أو الناظر من أُفق أعلى كالطائرة .

وعلى هذا الأصل فكلما كان الإنسان متجرّداً عن القيود تكون إحاطته بالأشياء أكثر وأكثر . والله المنزه عن الزمان والمكان وكل حد وقيد لا يحيط به شيء من الأشياء الواقعة في إطار الزمان والمكان ، بل هو المحيط بكل ما يجري على مسرح الوجود .

وقد أشار الإمام عليّ (عليه السلام) إلى بعض ما ذكرنا بقوله : « إنَّ الله عزَّ وجلَّ أيَّن الأيْن فلا أيْنَ له ، وجَلَّ أنْ يحويه مكان ، وهو في كل مكان ، بغير مُماسَّةٍ ، ولا مُجاوَرَةٍ . يحيط عِلْماً بما فيها ، ولا يخلو شيء منها من تدبيره » .

وسنتلو عليك بعض الآيات الكريمات عند البحث عن علمه سبحانه بالجزئيات .

مراتب علمه سبحانه

قد تبين مما ذكرنا أنَّ علمه سبحانه بالأشياء ذو مرتبتين :

الأولى : عِلْمُهُ بها قبل إيجادها في مرتبة الذات وقد عرفت برهانه .

الثانية : عِلْمُهُ بها بعد إيجادها خارج مرتبة الذات وقد عرفت برهانه . هذا حسب ما ساقتنا إليه البراهين الفلسفية . غير أنَّ الذكر الحكيم يذكر لعلمه سبحانه مظاهر عبّر عنها تارة :

باللوح المحفوظ ، وأخرى بالكتاب المسطور ، وثالثة بالكتاب المبين ، ورابعة بالكتاب المكنون ، وخامسة بالكتاب الحفيظ ، وسادسة بالكتاب المُؤَجَّل ، وسابعة بالكتاب ، وثامنة بالإمام المبين ، وتاسعة بأُم الكتاب . وعاشرة بلوح المحو والإثبات .

فإلى اللوح المحفوظ أشار سبحانه بقوله : ﴿ بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجِيدٌ * في لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾[1] . وإلى الكتاب المسطور بقوله : ﴿ وَكِتابٍ مَسْطورٍ * في رَقٍّ مَنْشور ﴾[2] . وإلى الكتاب المبين بقوله : ﴿ وَلَا رَطْبٍ ولا يابِسٍ إلَّا

---

(١) سورة البروج : الآيتان ٢١ و ٢٢.

(٢) سورة الطور : الآيتان ٢ و ٣.

في كِتاب مُبين ﴾[1] . وإلى الكتاب المكنون بقوله : ﴿إِنَّــهُ لَقُــرآنٌ كَرِيمٌ * في كِتابٍ مَكْنونٍ ﴾[2] . وإلى الكتاب الحفيظ بقوله : ﴿ قَدْ عَلِمْنـا مَا تَنْقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْـدَنا كِتـابٌ حَفِيظٌ ﴾[3] . وإلى الكتاب المُؤَجَّل بقوله : ﴿ وما كان لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بإِذْنِ الله كتـاباً مُؤَجَّـلاً ﴾[4] . وإلى الكتاب بقوله : ﴿ وقَضَيْنـا إلى بَني إِسْـرائِيــلَ في الكِتَـابِ لَتُفْسِــدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ﴾[5] . وإلى الإمام المبين بقوله : ﴿ وكُـلَّ شَيءٍ أَحْصَيناهُ في إمـامٍ مُبين ﴾[6] . وإلى أم الكتاب بقوله : ﴿ وإِنَّـه فِي أُمِّ الكِتـابِ لَـدَيْنـا لَعَلِيٌّ حَكيم ﴾[7] . وإلى لوح المحو والإثبات بقوله : ﴿ يَمْحو الله ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ ﴾[8] . وقد اكتفينا في الإشارة إلى كل كتاب بآية واحدة مع أنَّ بعض هذه الكتب وردت الإشارة إليها في آيات كثيرة .

ثم إن المفسرين اختلفوا في حقيقة هذه الكتب وخصوصياتها فمن قائل بتجردها عن المادة والمادية حتى يَصِحَّ أنْ تُعَدَّ مظاهر لعلمه غير المتناهي . ومن قائل بكونها ألواحاً وكتباً مادية سُطِّرَتْ فيها الأشياء وأعمارها وأوقاتها على وجه الرمز . ولا يمكن الركون إلى هذين القولين بل يجب الإيمان بها وتحرّي تفسيرها عن طريق الكتاب والسنَّة الصحيحة .

ثم إنَّه يُعَدّ من مظاهر علمه القضاء والقدر وسنبحث عنهما في فصل خاص بإذن منه سبحانه .

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٥٩ .

(٢) سورة الواقعة : الآيتان ٧٧ و ٧٨.

(٣) سورة ق : الآية ٤ .

(٤) سورة آل عمران : الآية ١٤٥ .

(٥) سورة الإسراء : الآية ٤ .

(٦) سورة يس : الآية ١٢ .

(٧) سورة الزخرف : الآية ٤ .

(٨) سورة الرعد : الآية ٣٩ .

نكتتان يجب التنبيه عليهما :

أ ـ علمه سبحانه حضوريٌّ لا حصوليّ :

قد تعرَّفتَ على الفرق بين العِلْمَ الحصولي والحضوري ولا نعيده . غير أنَّ الذي يجب إلفات النظر إليه أنَّ عِلْمَهُ سبحانه بذاته وبفعله حضوري : أمَّا عِلمُه الذاتي بذاته فلعدم غيبوبة ذاته عن ذاته وحضورها لديها . وأمَّا علمه بالأشياء فقد عرفت أنَّه على وجهين :

الأول : إنَّ العلم بالذات علم بالحيثية التي تصدر عنها الأشياء والعلم بتلك الحيثية علم بالأشياء . وبذلك يتضح أنَّ علمه سبحانه بذاته كَشْفٌ تفصيليٌ عن الأشياء على الوجه اللائق بذاته .

الثاني : حضور الممكنات لدى الواجب . لأن الممكن قائم بوجود الباري سبحانه حدوثاً وبقاءً وإنَّ قيامَه بذاته سبحانه أشبَهُ بقيام المعنى الحرفيّ بالإسمي . وهذا النحو من الوجود لا يقبل الغيبوبة إذ هي مناطُ انعدامه وفنائه . فإذا كانت الموجودات الإمكانية بهذه الخصوصية ، فكيف يُتصور لها الانقطاع عنها ؟ وما هو إلا فَرْضُ انعدامِها وفنائِها . فعلى ذلك فالعالَم بعامة ذراته ، فعله سبحانه وإيجاده ، وفي الوقت نفسه حاضر لديه وهو ، أي الحضور ، علمه . فعلم الله وفعله مفهومان مختلفان ولكنهما متصادقان في الخارج .

وأمَّا أنَّ له سبحانه وراء العِلْم الحضوري علماً حصولياً أوْ لا ، فالبحث عنه موكول إلى محله في الكتب المُطَوَّلة . فإن المشائيّين من الفلاسفة زعموا أنَّ له سبحانه علماً حصولياً أسمَوْه بالصور المرتسمة .

ب ـ عِلْمه سبحانه بالجزئيات :

وإنْ تَعجب فَعَجَبٌ إنكار بعض الفلاسفة علمه سبحانه بالجزئيات

متأثرين ببعض الشبهات الواهية التي ستقف على بعضها وجوابِها . والإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانية يُوضِح لزومَ علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملاً . ويتضح حقيقته إذا وقفتَ على كيفية الخِلْقة وإفاضةِ الوجود من الله سبحانه ، وإليك بيانه :

إنَّ الكون ـ بكل ما فيه ـ من الذرَّة إلى المجرَّة متجدد متغير لا بعوارضه وصفاته فقط بل بجواهره وذواته . وما يتراءى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود في عالم الطبيعة فهو من خطأ الحواس ، والحقيقة غير ذلك ، فالمادة بجميع ذرّاتها خاضعة للتغير والتبدل والسيلان في كل آن وأوان . ومعنى التغير في عالم المادة هو تجدد وجودها وسيلان تحققها آناً بعد آن . فكل ظاهرة مادية مسبوقة بالعدم الزماني . ووجود المادة ، التي حقيقتها التدرّج والسيلان ، أشبه بعين نابعة يتدفق منها الماء باستمرار ، فليس لها بقاء وثبات وجمود واستقرار .

فإذا كانت الخلقة وإفاضة الوجود على وجه التدريج والتجزئة ، ولم يكن بإمكان المعلول الخروج عن حيطة علته ، يظهر أن العالَم بذرّاته وأجزائه ، حسب صدوره من الله تعالى ، معلوم له . فالإفاضة التدريجية ، والحضور بوصف التَدَرُّج لديه سبحانه ، يلازم علمَه تبارك وتعالى بالجزئيات الخارجيَّة .

شُبهات المنكِرين

قد عرفت برهان عِلْمه سبحانه بالجزئيات ، وبقي الكلام في تحليل الشبهات التي أُثيرت في هذا المجال . وإليك بيانها :

الشبهة الأولى : العلم بالجزئيات يلازم التغيُّرَ في عِلْمه

قالوا لو عَلِم سبحانه ما يجري في الكون من الجزئيات لزم تغيُّرُ علمِه

بتغيّر المعلوم وإلّا لانتفت المطابقة . وحيث إنَّ الجزئيات الزمانية متغيرة ، فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيّر علمه ، وهو محال .

وأوضحها العلّامة ابن ميثم البحراني بقوله : « ومنهم من أنكر كونَه عالماً بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغيّر ، وإنما يعلمها من حيث هي ماهيات معقولة . وحجتهم أنه لو علم كونَ زيد جالساً في هذه الدار ، فبعد خروجه منها ، إنْ بقي علمُه الأول ، كان جهلاً ، وإن زال لزم التغير »[1] .

تحليل الشبهة

إنَّ الشبهة واهية جداً ، والجواب عنها :

أولاً : بالنقض بالقدرة ، وذلك أنَّه لو استلزم تعلق العِلْم بالجزئيات تغيّره عند تغيّر المعلوم ، فإنه يلزم أيضاً تغيّر قدرتِه بتعلُّقِها بالجزئيات ، والقدرة من صفات الذات ، فما هو الجواب في جانب القدرة والجواب في جانب العلم ؟ .

وثانياً : بالحلّ . إنَّ عِلْمَنا بالحوادث الموجودة في أزمنة مختلفة علم زماني وأمَّا علمه تعالى فليس بزماني أصلاً . فلا يكون ثمة حالٌ وماض ومُسْتَقْبَلٌ . فإن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى الموجود الزماني الذي يعيش فيه ، ويسمى ما يزاوله من الزمان حالاً ، وما مضى بالنسبة إليه ماضياً ، وما سيوافيه ، مستَقْبَلاً . وأما الموجود الخارج عن إطار الزمان والمحيط به وبكل مكان فلا يتصور في حقه ماض وحاضر ومستقبل . فالله سبحانه عالم بجميع الحوادث الجزئية دفعة واحدة لا من حيث أنَّ بعضَها واقع في الحاضر وبعضَها في الماضي وبعضَها في المستقبل . بل يعلمها علماً شاملاً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة :

---

(١) قواعد المرام ، ص ٩٨ .

وبعبارة أخرى : إنَّه تعالى لمَّا لم يكن مكانياً أيضاً (كما أنَّه لم يكن زمانياً) كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء فليس بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط . وعلى ذلك تكون نسبته إلى جميع الأشياء في جميع الأزمنة على السواء . فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له وليس في علمه « كان » و« كائن » و« سيكون » ، بل هي حاضرة عنده بكل خصوصياتها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة ، إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه تعالى . ومثل هذا العلم لا يكون متغيراً بل مستمراً كالعلم بالكليات .

ولتقريب الذهن نأتي بمثال : إذا كان الشارع حافلاً بالسيّارات العابرة واحدة تلو الأخرى وكان هناك إنسان ينظر إليه من نافذة ضَيّقة . فإنه يرى في كل لحظة سيارة واحدة . فالسيارات حينئذٍ بالنسبة إليه على أقسام ثلاثة : سيارة مرّت ، وسيارة تمرّ ، وسيارة لم تمرّ بعد . وهذا التقسيم صحيح بالنسبة إليه في هذا الموضع .

ولكن لو كان هذا الإنسان ينظر إلى هذا الشارع من أُفُق عال ، فإنه يرى مجموع السيارات دفعة واحدة ولا يصح هذا التقسيم بالنسبة إليه عندئذٍ .

وعلى ذلك الأصل فالموجود المنزَّه عن قيود الزمان وحدود المكان يقف على جميع الأشياء مرة واحدة ، وتنصبغ الموجودات المتغيرة بصبغة الثَّبات بالنسبة إليه .

فالعِلْمُ في المثال الذي ذُكِر في بيان الشبهة من كون زيد جالساً في الدار ساعة ثم خروجه منها في ساعة أخرى ، يتعلق بالجلوس والخروج مرة واحدة ولا معنى للتقدم والتأخر .

حل الشّبهة بوجه آخر

إنَّ الشبهة قائمة على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً

عن طريق الصور المرتسمة القائمة بذاته سبحانه وعند ذلك يكون التغير في المعلوم ملازماً لتغير الصُّوَر القائمة به ويلزم على ذلك كون ذاته محلاً للتغير والتبدّل .

وأما لو قلنا بأنَّ علمه سبحانه بالجزئيات علمٌ حضوريٌ بمعنى أنَّ الأشياء بهُويّاتها الخارجية وحقائقها العينية ، فعلُه سبحانه وفي الوقت نفسه عِلمه ، فلا مانع من القول بطروء التغير على عِلمِه سبحانه إثْرَ طروء التغير على الموجودات العينية . فإنَّ التغير الممتنع على عِلْمه إنما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتي وأما العلم الفعلي ، أي العلم في مقام الفعل ، فلا مانع من تغيره كتغيّر فعله . فإنَّ العلم في مقام الفعل لا يعدو عن كون نفسِ الفعلِ علمَه لا غير . وإلى ذلك يشير المحقق الطوسي بقوله : « وتغير الإضافات ممكن »[1] .

أي إنَّ التغير إنَّما هو في الإضافات لا في الذات . والمقصود من الإضافات هو فعله الذي هو علمُه ، ولا مانع من حدوث التغير في الإضافات والمتعلِّقات من دون حدوث تغيّر في الذات .

الشبهة الثانية : إدراك الجزئيَّات يحتاج إلى آلة

إنَّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات ماديَّة وآلات جسمانية ، وهو سبحانه منزه عن الجسم ولوازم الجسمانية .

والجواب عن هذه الشبهة واضح ، ذلك أنَّ العلم بالجزئيات عن طريق الأدوات المادية إنما هو شأن من لم يُحِط الأشياء إحاطة قَيْموميّة ، ولم تكن الأشياء قائمة به حاضرة لديه ، كالإنسان ، فإنَّ علمه بها لمَّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيلة الأدوات الحسّية كان إدراك الجزئيات متوقفاً على تلك الأدوات وإعمالها .

---

(١) تجريد الاعتقاد ، ص ١٧٦ .

وأما الواجب عزّ اسمه ، فلمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء وقيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقف علمه بها على الأدوات وإعمالها .

وإلى هذا الجواب يشير الفاضل القوشجي في شرح التجريد بقوله : « إن إدراك الجزئيات إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم بانتزاع الصورة ، وأما إذا كان إضافة محضة بدون الصورة فلا حاجة إليها »[1] .

الشبهة الثالثة : العلم بالجزئيات يلازم الكثرة في الذات

إنَّ العِلمَ صورةٌ مساوية للمعلوم مرتسمةٌ في العالِم ، ولا خفاء في أنَّ صُور الأشياء مختلفة ، فيلزم كثرة المعلومات وكثرة الصور في الذات الأَحَدِيَّة من كل وجه[2] .

والإجابة عن الإشكال ـ حسب ما عرفت ـ واضحةٌ ، فإنَّه مبنيٌّ على كون علمه بالأشياء مُرْتَسِماً في ذاته سبحانه كارتسام الأشياء في النفس الإنسانية ، فيلزم حدوثُ الكَثَرَات في الذات الأَحَدِيَّة . وقد عرفت أنَّ عِلْمَه بالأشياء ليس بهذا النَّمَط ، بل الهُوِيّات الخارجيَّة حاضرة لدى ذاته بلا ارتسام ، وهذا النَّوع من العِلْم أقوى من ارتسام صور الأشياء .

الشبهة الرابعة : العِلْم بالجزئيات يوجب انقلابَ الممكن واجباً

لو تعلَّق العِلْمُ بالمتجدد قبل تجدُّدِه لزم وجوبُه وإلَّا لجاز أنْ لايوجد ، فينقلب علمُه تعالى جهلاً وهو محال[3] .

وبعبارة أخرى : إنَّ علمَه تعالى لا يتعلق بالحوادث قبل وقوعها وإلَّا

---

(1) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي ، ص ٤١٤ .

(2) المصدر السابق .

(3) كشف المراد ، ص ١٧٦ .

يلزم أنْ تكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معاً . أما الأول فلكونها حادثة ، وأمّا الثاني فلأنها لولاه لجاز أنْ لا توجد ، فينقلب علمه جهلاً .

والإجابة عن الشبهة واضحة ، فإنَّ المحال هو اجتماع الممكن بالذات مع الواجب بالذات وأما اجتماع الممكن بالذات مع الواجب بالغير فهو أمر لا شبهة فيه . فإنَّ المعاليل عند وجود العلّة التامة ممكناتٌ بالذات واجباتٌ بالغير .

وعلى ذلك فلو تعلق علمه سبحانه بوجود حادث في وقت خاص فعلمه سبحانه لا يخرجه عن الإمكان الذاتي . إذ غاية ما يقتضي كونُ علمِه موافقاً للواقع ، وجوبَ وجودِه بالغير ، سواءٌ أكان السببُ هو الله سبحانه أو غيرُه وهو يجتمع مع الممكن بالذات .

وباختصار : إنَّ الحادثَ الذي يقع في ظرف خاص لا يَخْرُج عن حدّ الإمكان بعد تعلُّق علمه تعالى به وحصول علّته التامة . فالعالَم كلُّه ممكنٌ بالذات وفي الوقت نفسِه واجبٌ بالغير .

القرآن الكريم وسعةُ عِلْمه تعالى

مما قدمنا تقف على عظمة الجملة القائلة « إنَّ الله بكلِّ شيءٍ عليم » فهي تعني أنَّه تعالى عالم بما مضى وما يأتي وما هو كائن وما في الكون من الأسرار والرموز . يقول سبحانه : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الغَيْبِ لا يَعْلَمُها إلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا في البَرِّ وَالبَحْرِ ، وَما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُها وَلا حَبَّةٍ في ظُلُماتِ الأَرْضِ ولا رَطبٍ ولا يابِسٍ إلاَّ في كتابٍ مُبين ﴾[1] .

ويقول سبحانه : ﴿ قُل إنْ تُخْفوا ما في صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوه يَعْلَمْهُ الله

(١) سورة الأنعام : الآية ٥٩ .

ويَعْلَمُ ما في السَّمواتِ وما في الأَرض ﴾[1] .

ويقول سبحانه : ﴿ الله يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحامُ وما تَزْدَادُ وَكُلُّ شيءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ ﴾[2] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنا الإنْسانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ ﴾[3] .

وقال عزَّ مِنْ قائل : ﴿ عالِمِ الغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ في السَّمواتِ ولا في الأَرضِ ولا أَصْغَرُ مِنْ ذلِكَ ولا أَكْبَرُ إلاَّ في كِتابٍ مُبين ﴾[4] .

إلى غير ذلك من الآيات الدَّالة على عِلْمه تعالى بالجُزْئِيات .

رفعة التَّعبير القرآني عن سعة علمه

إنَّ من المفاهيم المُعْضِلَة هو تصور مفهوم اللامتناهي بحقيقته وواقعيته ، فإنَّ الإنسان لم يزل يتعامل في حياته مع الأمور المحدودة ولذلك أصبح تصور اللامتناهي أمراً مشكلاً في غاية الصعوبة عليه . فهذه المنظومة بما فيها من السَّيَّارات جُزْءٌ من مَجَرَّتِنا الواسعة ومع ذلك فالجزء والكُلُّ متناهيان من حيث الذرّات والمركبات . وإنَّ أكبر عدد تعارف الإنسان العادي على استخدامه في حياته هو رقم المليارد الذي يتألف من رقم واحد أمامه تسعة أصفار .

ثم إنَّ الحضارة البشرية بسبب تكاملها في العلوم الرياضية توصلت إلى

---

(١) سورة آل عمران : الآية ٢٩ .

(٢) سورة الرعد : الآية ٨ .

(٣) سورة ق : الآية ١٦ .

(٤) سورة سبأ : الآية ٣ .

ما يسمى بالأرقام النجومية ومع ذلك فإنَّ كل ما توصل إليه الإنسان من الأرقام حتى النجومية لا يتجاوز كونه عدداً متناهياً ، والقرآن الكريم عندما يريد بيان علمه سبحانه من حيث كونه لا متناهياً ، لا يستخدم الأرقام والأعداد الرياضية وحتى النجومية لانتهائها إلى حدٍّ ما ، بل يأتي بمثال رائع يبين سعة علمه ويقول : ﴿ **وَلَوْ أَنَّ ما في الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقلامٌ والبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِماتُ الله إِنَّ الله عَزيزٌ حَكِيْمٌ** ﴾[1] .

أنظر إلى هذا التعبير الرائع الذي يفوق كل التعابير فلا تجد أيَّ رقم رياضي يصوِّر سعةَ علمه سبحانه يعادل قوله : ﴿ **ما نَفِدَتْ كَلِماتُ الله** ﴾ . ولو قال أحدٌ إنَّ مقدار علمه هو العدد الواحد أمامه مئات الأصفار لما أفاد أيضاً ما يفيده قوله : ﴿ **ما نَفِدَتْ كَلِماتُ الله** ﴾ وبذلك تقف على حقيقة قوله سبحانه : ﴿ **وَمَا أُوتِيْتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا** ﴾[2] ، فإنه يعبر عن مَحْدُودِيَّة المقاييس والمعايير البشرية كما يُعَبِّر عن قِلَّةِ عِلْمِ الإنسانِ وضآلةِ معارفه .

كلمات الإمام علي (ع) في علمه تعالى بالجزئيات :

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « لا يَعْزُبُ عَنْهُ عَدَدُ قَطْرِ السَّماءِ ، ولا نُجُومُها ولا سَوافي الريحِ في الهواء ، ولا دَبيبُ النَّملِ على الصَّفا ، ولا مَقيلُ الذَّرِّ في الليلةِ الظَّلْماءِ ، يَعْلَمُ مساقِطَ الأوراقِ ، وخَفِيَّ الأحداق »[1] .

وقال (عليه السلام) : « الحَمْدُ لله الذي يَعْلَمُ عجيجَ الوحوشِ في الفَلَوات ، ومعاصي العبادِ في الخَلَوات ، واختلافَ النينانِ في البحارِ

---

(١) سورة لقمان : الآية ٢٧ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ٨٥ .

(٣) نهج البلاغة ، خطبة ١٧٨ .

الغامِرات ، وتلاطُمَ الماءِ بالرياح العاصفات »[1] .

وقـال (عليه السـلام) : « قد عِلِمَ السـرائرَ ، وخَبـرَ الضمـائـرَ ، لـه الإحاطة بكُلِّ شَيْء »[2] .

إلى هنا تم الكلام عن إحدى الصفات الثبـوتية الـذاتية وهي العِلْم . ويقع الكلام فيما يلي في الصفة الثانية وهي القدرة ، بإذنه سبحانه .

* * *

(1) نهج البلاغة ، خطبة ١٩٨ .

(2) نهج البلاغة ، خطبة ٨٦ .



الصّفات الثبوتية الذاتية

(٢)

القدرة

إتفق الإلٰهيون على أنَّ القدرة من صفاته الذاتيَّة الكمالية كالعِلْم . ولأجل ذلك يُعَدّ القادر من أسمائه سبحانه[١] .

القدرة لغة ـ كما عرّفها أصحاب المعاجم ـ الملك والغِنى واليَسار . قال ابن منظور : يقال قَدِرَ على الشَّيء قُدْرَةً أي مَلَكَهُ فهو قادر وقدير . يقول سبحانه ﴿عند مَليكٍ مقتدر﴾[٢] أي قادر ، والقَدْر الغنى واليَسار .

وقال الراغب : القدرة إذا وُصِفَ بها الإنسان فاسم لهَيْئة له ، بها يتمكن من فعل شيء ما . وإذا وصف الله تعالى بها فهو نفي العجز عنه . ا. هـ. ولا يخفى أن تفسير الراغب القُدرة في الله سبحانه بإرجاعها إلى الصفات السلبية (نفي العجز عنه) خطأ واضح ، لأن القدرة كمال ولا يشذّ كمال عن ذاته .

---

(١) الفرق بين الصفة والإسم عبارة عن أنَّ الأول لا يُحْمَل على الموضوع فلا يقال « زَيْدٌ عِلْمٌ » بخلاف الثاني فيحمل عليه ويقال « زَيْدٌ عالِمٌ » وعلى ذلك جرى الاصطلاح في أسمائه وصفاته سبحانه . فالعِلْمُ والقُدْرةُ والحياةُ صفات و « العالِم » و « القادِر » و « الحيّ » أسماؤهُ تعالى .

(٢) سورة القمر: الآية ٥٥.

تعريف القدرة :

ثم إنَّ الفلاسفة والمتكلّمين فسروا القدرة بوجوه أبرزها :

١ ـ القُدرة بمعنى صحة الفعل والتَّرك ، فالقادر هو الذي يصح أنْ يفعل ويصح أنْ يترك .

٢ ـ القدرة هي الفعل عند المشيئة ، والترك عند عدمها . فالقادر من إنْ شاء فعل وإنْ شاء لم يفعل ، أوْ إنْ لم يشَأْ لم يفعلْ .

وقد أُورد على التعريف الأَول بأَنَّ معنى صحة الفعل والترك إمكانُهما للقادر . وهذا الإمكان إما إمكان ما هَويّ يقع وصفا للماهية ويقال : الإنسان بما هو إنسان يمكن أنْ يفعل ويمكن أنْ لا يفعل . وإمَّا امكانٌ استعداديٌ يقع وصفاً للمادة المستعدة لأَنْ تتصف بكمال مثل قولنا : الحَبّة لها إمكان أنْ تكون شجرة . وعلى كلا التقديرين فلا يصح تبيين قدرته سبحانه بهذه العبارة لأَن الله سبحانه مُنَزّه عن الماهية بل هو وجودٌ كُلُّه ، فكيف يمكن توصيفه بإمكان هو من عوارضها . كما أنَّه سبحانه منزَّه عن المادّة والإستعداد ، فكيف يصح تبيين قدرته بشيء يقوم بالمادة والإستعداد ، هذا .

وقد أورد على التعريف الثاني بأَنَّ ظاهره كونُ الفاعل موجِداً للفعل بالمشيئة ، ولازمه أنْ لا يكون الفاعل تامّاً في الفاعلية إلّا بضم ضميمة إليه وهي المشيئة وهو مستحيل على الله سبحانه ، لأَنَّه غنيٌّ في الفاعلية عن كل شيء سوى ذاته حتى المشيئة الزائدة عليها .

دفاع عن التعريفين

إنَّ الهدف من وصفه تعالى بالقدرة هو إثبات كمالٍ وجمالٍ له وتنزيهُه عن النقص والعيب . فلو كان لازم بعض التعاريف طروءَ نقص أو توهّم في

حقه سبحانه ، وَجَب تجريدها عن تلك اللوازم وتمحيضها في الكمال المطلق . وهذا لا يختص بالقدرة بل كل الصفات الجارية عليه سبحانه تتمتع بذلك الأمر .

مثلًا : إنَّ الحياة مبدأ الكمال والجمال ، ومصدر الشعور والعلم ، فليس الهدف من توصيفه سبحانه بالحياة إلاّ الإشارة إلى ذاك الكمال . وأمَّا الذي ندركه من الحياة ، وننتزعه من الأحياء الطبيعية ، فإنه يمتنع توصيفه تعالى به لاستلزامه كونَه سبحانه موجوداً طبيعيّاً مستعداً للفعل والإنفعال إلى غير ذلك من خصائص الحياة المادية . ولأجل ذلك يجب أن نَصِفَه سبحانه بالحياة مجردةً عن النقائص . وهذه ضابطة كلية في جميع الصفات الإلٰهية فلا توصف ذاته سبحانه بشيء منها إلاّ بهذا المِلاك ، وهذا ما يسعى إليه الحكيم العارف بالله سبحانه . وعند ذلك يصح تفسير قدرته سبحانه بما ورد في التعريفين ولكن بتجريد كل واحد منهما عما يستلزمه من النقائص ، ككونه سبحانه ذا ماهية أو مادة مستعدة ، كما في التعريف الأول . أو كونه سبحانه فاعلاً بمشيئة زائدة على الذات ، كما في التعريف الثَّاني .

وعلى ذلك فالذي يمكن أن يقال هو إنَّ نسبة الفعل إلى فاعله لا تخلو عن أقسام ثلاثة :

الأول : أنْ يكون الفاعل متقيداً بالفعل فلا ينفك فعله عنه ، وذلك هو الفاعل المضطر كالنار في إحراقها ، والشمس في إشراقها .

الثاني : أنْ يكون الفاعل متقيِّداً بترك الفعل فيكون الفعل ممتنعاً عليه .

الثالث : أنْ لا يكون الفاعل متقيّداً بواحدة من النِسْبَتَيْن فلا يكون الفعل ممتنعاً حتى يتقيَّد بالترك ، ولا الترك ممتنعاً حتى يتقيد بالفعل . فيعود الأمر في تفسير القدرة إلى كون الفاعل مطلقاً غيرَ مقيد بشيء من الفعل

والترك[1] .

هذا ما نفهمه من توصيفه سبحانه بالقدرة سواءٌ أفُسِّرت بصحة الفعل والترك أم فُسِّرت بـ « إن شاء فَعَل وإنْ شاء لم يفعل » . فإنّنا نأخذ من التعريفين كمال القدرة ونطرح نقائصها . فيصح أنْ يقال إنَّ القدرة في حقّه سبحانه بمعنى صحة الفعل والترك ، بمعنى تجرده عن التقيد بالفعل أو الترك . كما يصح أن يقال بالتعريف الثاني ، لا بمعنى كونه فاعلاً بالمشيئة الزائدة ، بل ما عرفت من تجرده عن أي إلزام بأحد الطرفين .

دلائل قدرته

أُستدل على قدرته سبحانه بوجوه نعرض أُوضحها وأقواها .

الأول ـ الفطرة

إنَّ كل إنسان يجد في قرارة نفسه انجذاباً إلى قدرة سامية عند طروء الشدائد ويعتقد أنَّ هناك قدرة عليا هي الملجأ الوحيد للنجاة في تلك الأحايين . وهذا ما يلمسه من دون تلقين وتعليم . ووجود هذه الفطرة حاكٍ عن وجود تلك القدرة المطلقة ، وإلّا يلزم أنْ يكون وجودها لغواً . وليس المراد من الفطرة هنا هو تَصَوُّرُ القادرِ وتوهُّمُه عند طروء الشدائد حتى يقال إنَّ تصور الشيء لا يدل على وجوده كتصور العنقاء الذي لا يعد دليلاً على وجودها ، بل المراد منها الميلُ الباطني ، والإنجذاب الذاتي الوجداني ، وإحساسه ذلك الإنجذاب كسائر أحاسيسه .

فالإنسان الغارق في الشدائد الآيس من كل سبب مادي ، يجد في

---

(١) وبذلك تعرف أنَّ توصيفه سبحانه بالقدرة بمعنى تجرُّدِه عن الإلزام بأَحد الطرفين يلازم ثبوت وصف الإختيار له سبحانه وسيوافيك الكلام فيه ، بإذن منه سبحانه .

أعماق نفسه ـ وُجدانا لا يشك فيه ـ أنَّ هناك موجوداً عالماً بِمَشاكِلِه قادراً على دفعها عنه . ولا ينافي فطريته الغفلةُ عنه بعد ارتفاع الشدائد وزوال المحن ، إذ ليس كل أمر فطري متجلٍّ في جميع الظروف . فإنَّ لظهور الغرائز شرائط وأجواء خاصة حتى غريزتي الشهوة والغضب .

وباختصار إنَّ الفطرة كما تدعو إلى وجوده سبحانه ، تدعو إلى صفاته من العلم والقدرة . يقول سبحانه :

﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتاكُمْ عَذابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعونَ إِنْ كُنْتُم صادِقِينَ * بَلْ إِيَّاه تَدْعُونَ ، فَيَكْشِفُ ما تَدْعونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ ﴾[1] .

الثاني ـ النظام ـ الكوني

النظام الكوني بما فيه من دَقيقٍ وجَليل ، وما فيه من جمال وبَهاء ، ودِقّة وروعة ، وإتقان وإحكام ، يحكي عن قدرة مُبْدِعِ الأشياءِ وتمكُّنِه من خَلْقِ أدقِّها وأَرْوَعِها . وقد خَدَمَتْ العلومُ الطبيعيةُ كثيراً في هذا المجال . وأَثْبَتَتْ قدرة الصانع . وكلَّما تكامَلَتْ هذه العلومُ وازداد وقوفُ الإنسان على سُنَنِ الكَوْنِ وقوانينِه وبدائِعِهِ وروائِعِهِ ، تَجَلَّت هذه الصفة بنحو أحسنَ وأجلى .

وبذلك يتّضح أنَّ فِعْلَ الفاعل ، كما يكشف عن وجود الفاعل ، يكشف عن صفته . فالديوانُ الشِّعْري الرائع كما يَدُل على وجود منشىءٍ له ، كذلك يدل على مقدرته الفنية وذوقه المتفوق وقدرته على التحليق في آفاق

---

(١) سورة الأنعام : الآيتان ٤٠ و ٤١.

الخيال وسَبْكِ المعاني السامية في قوالبِ الألفاظ الجميلة . وكتابُ « القانون » لابن سينا في الطب ، وكتابُه الآخر باسم « الشِّفاء » في الفلسفة ، يَدُلّان على أنَّ مؤلفهما كان من البارعين في الطب والفلسفة . ولأجل ذلك نرى أنه سبحانه عندما يصف روائع أفعاله وبدائع صنعه في آيات الذكر الحكيم ، يختمها باسم « القدير » يقول سبحانه : **﴿ اللّهُ الذي خَلَقَ سَبْعَ سمواتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنْ لِتَعْلَموا أَنَّ الله على كُلِّ شَيْءٍ قَدِير وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلّ شَيْءٍ عِلماً ﴾**(١) .

فالاحكامُ والإتقان في الفعل آيتا العلم وعلامتا القدرة . وإنّا نرى في كلمات الإمام علي (عليه السلام) أنّه يستند في البرهنة على قدرته تعالى بروعة فعله وجمال صنعه سبحانه .

قال (عليه السلام) : « فَطَرَ الخلائِقَ بقُدْرَتِهِ ، ونَشَرَ الرِّياح برحمَتِه ، وَوَتَّدَ بالصُّخورِ مَيدانَ أرضِه »(٢) .

ويقول (عليه السلام) : « وأرانا من مَلَكوتِ قُدْرَتِه وعجائِبِ ما نَطَقَتْ به آثارُ حِكْمَتِه »(٣) .

ويقول (عليه السلام) : « فَأقامَ مِنَ الأَشياءِ أَوَدَها ، ونَهَجَ حُدودَها ولاءَم بِقُدْرَتِهِ بَيْنَ مُتَضادِّها »(٤) .

ويقول (عليه السلام) : « وأَقامَ مِن شواهِدَ البَيِّناتِ على لَطيف صَنْعَتِه وعَظيم قُدْرَتِه »(٥) .

---

(١) سورة الطلاق : الآية ١٢ .
(٢) النهج ، الخطبة الأولى .
(٣) النهج ، خطبة الأشباح ، الخطبة ٩١ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) النهج ، الخطبة ١٦٥ .

إلى غير ذلك من خطبه وكلماته .

وقال الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) في جواب بعض المَلاحِدَة : « كَيْفَ احتَجَبَ عَنْكَ من أراكَ قُدْرَتَهُ في نفسِكَ »[1] .

الثالث ـ معطي الكمال ليس فاقداً له

ومن دلائل قدرته سبحانه أنَّه خلق الإنسان كما خلق غيرهَ وأعطاه قدرةً يقتدر بها على إيجاد البدائع والغرائب والصنائع الهائلة والأشياء الظريفة . ومن المعلوم أنَّ الإنسانَ بوجوده وقُدرته معلولُ وجودِه سبحانه ، فهل يمكن أنْ يكون مفيضُ وخالقُ الإنسان القادر فاقداً لها ؟

سعة قدرته تعالى لكل شيء

إنّ الفِطْرة البشرية تقضي بأنَّ الكمال المطلق الذي ينجَذِب إليه الإنسان في بعض الأحايين قادر على كل شيء ممكن ، ولا يتبادر إلى الأذهان أبداً ـ لولا تشكيك المُشَكّكين ـ أنَّ لقدرته حدوداً أو أنّه قادر على شيء دون شيء ، ولقد كان المسلمون في الصدر الأول على هذه العقيدة إستِلهاماً من كتاب الله العزيز ، النّاص على عمومية قدرة الله سبحانه .

حتى وصل أمر الأبحاث الكلامية إلى شيوخ المعتزلة فجاؤوا بتفاصيل في سعة قُدرته سبحانه نشير إليها على وجه الإجمال .

١ ـ قال النَّظّام[2] : إنَّه تعالى لا يقدر على القبيح .

---

(١) التوحيد للصَّدوق ، ص ٩١ .

(٢) هو ابراهيم بن سَيَّار بن هاني النَّظّام المتوفى عام ٢٣١ هـ . وكان عهده عهد ازدهار الترجمات الأجنبية للآراء الوافدة إلى بلاد الإسلام . ومن المظنون أنّه تأثر بتلك الآراء والأفكار .

٢ ـ وقال عَبّاد بن سليمان الصَّيْمُرى[١] : لا يقدر على خلاف معلومه .

٣ ـ وقال البلخي[٢] : لا يقدر على مِثْل مقدور عبده .

٤ ـ وقال الجُبّائِيّان[٣] : لا يقدر على عَيْن مقدور العبد .

وربما نُسب إلى الحكماء أنّه سبحانه لا يقدر على أكثر من الواحد ولا يصدر منه إلّا شيء واحد وهو العقل . وهناك عقائد للثنوية مبهمة نترك بيانها إلى موضع آخر[٤] .

هذه صورة تاريخية عن نشأة هذا الرأي ، أيْ تقييد قدرة الله . ويبدو أنّ أكثرَ هؤلاء تأثّروا بالآراء الدخيلة الوافدة إلى بلاد الإسلام في عصر نهضة الترجمة . وستوافيك شبهاتهم وتحليلها بعد استعراض أُدلة القائلين بعموم قدرته .

أُدلة القائلين بعموم القدرة الإلٰهية

إنَّ المقصود من عموم قدرته سبحانه هو سعتها لكل شيء ممكن . بمعنى أنّه تعالى قادر على خلق كل ما يكون ممكناً لذاته غير ممتنع كذلك . وقد استدل المحققون عليه بقولهم :

« إنَّ المقتضي موجود والمانع مفقود . أما الأَول فلأن المقتضي لكونه

---

(١) وقد نقل عنه القول بكون دلالة الألفاظ ذاتية لا وضعية ولم نقف على ترجمته في المعاجم . وقد ذكر العلامة الحلي نظريته في قدرته سبحانه في « نهج المسترشدين » . لاحظ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ، ص١٨٩ .

(٢) هو أبو القاسم الكعبي المتوفي عام ٣١٧ هـ .

(٣) وهما الشيخ أبو علي محمد بن عبد الوهاب المتوفي عام ٣٠٣ هـ . وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد المتوفي عام ٣٢١ هـ . وكانا من رؤساء المعتزلة وأقطابهم ولهما آراء خاصة يخالفان فيها سائر شيوخها .

(٤) يأتي البحث عن عقائد الثنوية في مبحث التوحيد في الخالقيّة .

تعالى قادراً هو ذاته ، ونسبتُها إلى الجميع متساوية لكونها منزهة عن الـزمان والمكان والجهة فليس شيء أقرب إليه من شيء حتى تتعلق بـه القدرة دون الآخر .

وأما الثاني فلأن المقتضي لكون الشيء مقدوراً هو إمكانه ، والإمكان مشترك بين الكل فتكون صفة المقدورية أيضـاً مشتركـة بين الممكنات وهـو المطلوب » .

ويمكن توضيح ذلك الدليل بالبيان التالي :

إن موانع عموم قدرته يمكن أنْ تكون أحد الأمور التالية :

أولاً ـ أنْ لا يكون الشيء ممكناً بـالذات ، مثـل اجتماع النقيضَيْن أو الضِدَّين .

ثانياً ـ أنْ يكون هناك مانع من نفوذ قدرته وشمولها للجميع . وهذا كما إذا كان في مقابله قدرةٌ مضاهيةٌ ومعارضةٌ لقدرته .

ثالثاً ـ أنْ تكون ذاته غيرَ متساويةٍ بالنسبة إلى الأشياء .

والعوامل الثلاثة منتفية بِرُمَّتِها . أما الأول ، فلأن المقصودَ من عمـوم قدرته هو شمولُها لكل أمر ممكن دون الممتنع بـالذات ، فـلا تتعلق القدرة الإلهية به أبداً ، لا لقصور في الفاعل بل لقصور في المورد . وأما الثاني ، فلأن القُدرة المُضاهِيَة المعارِضَة لقُدْرته مرفوضة بما ثَبَتَ وَيثْبُتُ في محله من وَحْدَةِ الواجبِ سبحانه ذاتاً وعدم مثيل له في صفحـةِ الوجـود ، وأما القُـدرة المُمْكِنَة فليست مُزاحِمَةً لقدرته إذ هي مَخلوقةٌ له .

وأمـا الثالث ، فـلأن تَنَزُّهَـه عن كلّ قيـد وشرط وجهـة ومكان يجعله متساوياً بالنسبة إلى كل ممكن بالذات فلا وجه لأن يقع بعضُ الممكنات في إطار قدرته دون الآخر . فـإن التبعيض في قدرتـه سبحانـه رَهْن كونِ بعضِ

الأشياءِ قريبةً إليه دون بعضها الآخر ، كالإنسان الذي يعيش في مكان وزمان خاص . فإنَّ الأشياء الغابرةِ أو المستقبَلَة خارجةٌ عن حَوْزة قدرته ، لمحدودية ذاته بالقيود الزمانية والمكانية . وأَما المجرد التام الخالق لكل الأَزمنة والأَمكنة والجواهر والأَعراض فلا معنى لأن تكون ذاتُه قريبة إلى واحد وبعيدة عن الآخَر .

هذا توضيح ذلك البرهان .

وهناك برهان آخر أروع وأبْهى مما ذُكر يبتنى على عدم تناهي ذاته سبحانه في الجمال والكمال وحاصله أنَّ وجوده سبحانه غير محدود ولا متناه ، بمعنى أَنَّه وجود مُطْلَق لا يَحُدُّه شيء من الحدود العقلية والخارجية . وما هو غير متناه في الوجود ، غير متناه في الكمال والجمال ، لأَن منبع الكمال هو الوجود ، فعدم التّناهي في جانب الوجود يُلازم عدمه في جانب الكمال ، وأيّ كمال أروع وأبهى من القدرة فهي غير متناهية تبعاً لعدم تناهي كماله ، فيثبت سعة قدرته لكل ممكن بالذات .

سعة قدرته سبحانه بمعنى آخر

إنَّ لِسَعَةِ قدرته سبحانه معنيين أُحدهما ما تعرفت عليه ، والثاني ما طرحه الحكماء في كتبهم . وحاصلُه أنَّ الظواهرَ الكونية ، مجرَّدَها وماديَّها ، ذاتَها وفعلَها ، تنتهي إلى قدرته سبحانه . فكما أنَّه لا شريك له في ذاته ، لا شريك له في فاعليته . فكلُّ ما يُطلَق عليه كلمةُ الموجود فهو مخلوق لله سبحانه مباشرةً أو على نحو الأسباب والمُسبَّبات ، فالكل يستند إليه لا محالة . وهذا هو التَّوحيد في الخالقية الذي سنشرحه عند البحث في الصّفات السَّلبية .

والمخالف لهذا المعنى من سعة القدرة هم الثنوية الذين جعلوا فاعل الخير غير فاعل الشر ، وعامةُ المعتزلة الذين صيروا الإنسان فاعلاً مستقلاً في

أفعاله . وسنوضح ، بإذنه تعالى ، في محله بطلان هاتين العقيدتين[1] .

وأما قول الحكماء بكون الصادر عن الله سبحانه هو العقل الأول ومنه صدر العقل الثاني إلى أَنْ تنتهي دائرة الوجود إلى المادة والهَيُولى ، فالظاهر أنها فَرضيّة محضة لا تخالف انتهاء الموجودات إلى الله سبحانه عن طريق الأسباب والمسبَّبات ، والتفصيل موكول إلى محله .

النصوص الدينية وسعة قدرته سبحانه

لقد تضافرت النصوص من الكتاب والسنة على سعة قدرته وإطلاقها ، نذكر منها :

قوله سبحانه : ﴿ وكانَ اللَّهُ على كُلِّ شَيْءٍ قَديرا ﴾[2] . وقوله سبحانه : ﴿ وكانَ الله على كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً ﴾[3] . وقوله سبحانه : ﴿ وما كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمواتِ وَلا فِي الأَرضِ إِنَّه كانَ عَليماً قَدِيراً ﴾[4] .

وقال الإمام الصادق (عليه السلام) : « الأشياءُ له سواءٌ، علماً وقدرة وسلطاناً وملكاً »[5] .

وقال الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) : « هو القادرُ الذي لا يَعْجَزْ »[6] .

---

(١) سنذكر بطلان عقيدة الثنوية عند البحث في التوحيد في الخالقية ، وبطلان مقالة المعتزلة عند البحث في الجبر والتفويض .

(٢) سورة الأحزاب : الآية ٢٧ .

(٣) سورة الكهف : الآية ٤٥ .

(٤) سورة فاطر : الآية ٤٤ .

(٥) و (٦) توحيد الصدوق ، ص ١٣١ و ص ٧٦ .

أسئلة وأجوبتها

إن القائلين بعموم قدرته سبحانه قوبلوا بعدة أسئلة نطرحها ثم نحللها ، وهذه هي الأسئلة :

١ ـ هل يقدر سبحانه على خلقِ مِثْلِهِ ؟ فلو أُجيب بالإيجاب لزم افتراضُ الشريك له سبحانه ، ولو أُجيب بالنفي ثَبَت ضِيقُ قدرته وعدم عمومها .

٢ ـ هل هو قادر على أنْ يجعل العالم الفسيحَ في البيضة من دون أن يَصْغُر حجم العالم أو تَكْبُر البيضة ؟ فإنْ أُجيب بالإيجاب لزم خلاف الضرورة وهو كون المظروف أكبر من الظرف وإنْ أُجيب بِالنَّفي لزم عدم عموم قدرته .

٣ ـ هل يمكنه سبحانه أنْ يُوجد شيئاً لا يقدر على إفنائِه ؟ فإنْ أُجيب بالإيجاب لزم عدمُ سعة قدرته حيث لا يقدر على إفنائه . وإنْ أُجيب بالسلب لزم أيضاً عدم عموم قدرته . ففي هذا السؤال يلزم من الجواب ، إيجاباً وسلباً ، ضِيقُ قدرته .

هذه هي الأسئلة ، وأمّا الإجابة عنها فبوجهين تارة بالإجمال وأخرى بالتفصيل .

أما الإجمال : فلأن المدَّعَى هو تعلق قدرته بالممكن بالذات وما ورد في هذه الأسئلة ليست أُموراً ممكنة بالذات بل كلُّها إمَّا محال بالذات أو شيء يستلزم ذلك المحال . ولا يُعَدّ عدمُ القدرة عليها نقصاً في الفاعل . فعدم قدرة الخياط على خياطة القميص من الآجُرّ ، وعدم قدرةِ الرسام على رسم صورة الطاووس على الماء لا يعد نقصاً في قدرتهما .

وهذا مثلما إذا طلبنا من عالم رياضي ماهر أنْ يجعل نتيجة (٢×٢) خمسة . وعلى هذا الأساس لا ينحصر السؤال فيما ذُكر ، بل كل ما لا يكون ممكناً بالذات لا يقع في إطار القدرة لقُصورٍ فيه لا لقصور في القدرة .

وأما الجواب التفصيلي عن الأسئلة الثلاثة فإليك بيانه :

أما الأول ، فلأن المِثْلَ مَحال بالذات أنْ يقع في إطار القدرة والمطالبة بخلقِه ، مطالبة بأمر محال .

وببيان آخر ، إنَّ القيام بخلق المِثْل يستلزم اجتماع الضدين في شيء واحد ، فبما أنّ المُفْتَرَضَ وجوده مِثْلَه سبحانه ، يجب أنْ يكون واجباً لا ممكناً ، قديماً لا حادثاً ، غير متناهٍ لا متناهٍ . وبما أنّه تعلقت به القدرة وهي لا تتعلق إلّا بشيء غير موجود ، يجب أنْ يكون حادثاً لا قديماً ، ممكناً لا واجباً ، متناهياً لا غير متناهٍ . وهذا ما قلناه من أنه يستلزم اجتماع الضدين في شيء واحد .

وبهذا تتبين الإجابة عن السؤال الثاني . فإنَّ عدم تعلق القدرة بجعل الشيء الكبير في الظرف الصغير ، هو منْ جهة كونه غير ممكن في حد ذاته . إذ البداهة تحكم بأنَّ الظرف يجب أن يكون أكبر من مظروفه ، هذا من جانب ومن جانب آخر ، لو جعل الكبير في الظرف الصغير يلزم نقيضُه أيْ كون الظرف أصغر من مظروفه . فالقيامُ بهذا الإيجاد يستلزم كونَ شيءٍ واحدٍ أعني الظرفَ أو المظروفَ في آن واحد صغيراً وكبيراً .

وأما السؤال الثالث ، فلأن المفترض محال لاستلزامه المحال بالذات ، ففرض خلقه سبحانه شيئاً لا يقدر الخالق على إفنائه ، لا ينفك عن المحال،بيانه :

إنَّ الشيء المذكور بما أنّه أمر ممكن فهو قابل للفناء ، وبما أنّه مُقَيَّد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن . فتصبح القضية كونَ شيءٍ واحدٍ ممكناً وواجباً ، قابلاً للفناء وغير قابل له .

وبعبارة أُخرىٰ : إنَّ كونه مخلوقاً يلازم إمكان إفنائه ، لأن المخلوق

قائم بالخالق فلو قُطِعت صلتُه به لزم انعدامه ، وكونه غير قابل للإفناء يستلزم أنْ لا يكون مخلوقاً ، فالمفروض في السؤال يستلزم تحققه ـ على الفرض ـ اجتماع النقيضين . وبهذا تَقْدِرُ على الإجابة على نظائر هذه الأَسئلة مثل أنْ يقال : هل الله قادر على خلق جسم لا يقدر على تحريكه ؟ فإنَّ هذا من باب الجمع بين المتناقضين . فإنَّ فرض كونه مخلوقاً يلازم كونه متناهياً ، قابلاً للتحريك . وفي الوقت نفسه فرضنا أنَّه سبحانه غيرُ قادر على تحريكه !!

إنَّ هذه الفروض وأَمثالها لا تضرّ بعموم القدرة ، وإنما يَغْتَرُّبها بُسطاء العقول من الناس ، وأَما أهل الفضل والكمال فأَجلّ من أنْ يخفى عليهم جوابها .

شبهات النافين لعموم القدرة

قد عرفت بعض التفاصيل في هذه المسألة في صدر البحث . وقد حان وقت البحث عنها وتحليلها بشكل يناسب وضع الكتاب .

أ ـ الله سبحانه لا يقدر على فعل القبيح

إستدل النَّظَّام على أَنَّه تعالى لا يقدر على القبيح بأنه لو كان قادراً عليه لصدر عنه ، فيكون إما جاهلاً بقُبحه أو محتاجاً إلى فعله وكلا الأَمرين محال .

والإجابة عنه واضحة ، إذ المقصود قدرته على القبيح وأنها بالنسبة إليه وإلى الحسن سواء . فكما هو قادر على إرسال المطيع إلى الجنة قادر على إدخاله النار . وليس هنا ما يعجزه عن ذلك العمل . لكن لما كان هذا العمل مخالفاً لحكمته سبحانه وعدله وقسطه ، فلا يصدر عنه . لأَن القبيح لا يرتكبه الفاعل إلاّ لجهله بقبحه أوْ لحاجته إليه . وكلا الأَمرين منتفيان عن ساحته المقدَّسة . فكم فرقٍ بين عدم القدرة على الشيء أَصلاً وعدم القيام به لعدم

الداعي . فالوالد المشفق قادر على ذبح ولده ، ولكن الدواعي إلى هذا الفعل منتفية ، ولا يصدر هذا الفعل إلّا من جاهل شقيّ أو محتاج مُعدَم .

فالنَّظَّام خلط بين عدم القدرة وعدم الداعي .

ب ـ عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه

ذهب عبَّاد بن سليمان الصَّيْمُري إلى عدم سعة قدرته قائلاً بأَنَّ ما علم الله تعالى وقوعه ، يقع قطعاً ، فهو واجب الوقوع ، وما علم عدم وقوعه لا يقع قطعاً ، فهو ممتنع الوقوع . وما هو واجب أو ممتنع لا تتعلق به القدرة ، إذ القدرة تتعلق بشيء يصح وقوعه ولا وقوعه . والشيء الذي صار ـ حسب تعلق علمه ـ أحادي التعلق ، أي ذا حالة واحدة حتمية ، لا يقع في إطار القدرة .

مثلاً : إذا علم سبحانه وتعالى ولادة رجل في زمن معيَّن ، يكون وجوده في ذاك الزمن قطعياً ومعلوماً ، فلا تتعلق قدرته بعدمه الذي هو خلاف ما علم . لأن المفروض أَنَّ وجوده صار واجباً وعدمه صار ممتنعاً ، لكون علمه كاشفاً عن الواقع كشفاً تاماً .

والإجابة عنه بوجهين : **أما أولاً** ـ فلأن لازم ما ذكره أَنْ لا تتعلق قدرته بأي شيء أصلاً . لأَنَّ كل شيء إما أَنْ يكون معلوم التحقق في علمه سبحانه أَوْ معلوم العدم . فالأَول واجبُ التحقق ، والثاني ممتنعهُ . فيكون كل شيء داخلاً في أَحد هٰذين الإطارين ، فيلزم أَنْ يمتنع توصيفه بالقدرة على أي شيء ، وهو مُسلَّم البطلان .

وثانياً ـ إنَّ ابن عبّاد لم يفرق بين الواجب بالذات والواجب بالغير ، كما لم يفرق بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير . فالمانع من تعلق القدرة هو الوجود والإمتناع الذاتيان ، لا الوجود والإمتناع الغيريان اللاحقان بالشيء من جانب وجود علته ومن جانب عدم علته .

توضيحه : إنّ كلّ شيء تتعلق به القدرة يجب أنْ يكون في حدّ ذاته ممكناً تتساوى إليه نسبة الوجود والعدم . وكونه واجب الوجود عند وجود علته لا يخرجه عن حدّ الإمكان . كما أنَّ كونه ممتنع الوجود عند عدم علته لا يخرجه عن ذلك الحد . وعلى ذلك فمعلومه سبحانه ، وإنْ كان بين محقّق الوجود أوْ محقّق العدم ـ أي بين ضرورة الوجود بالنسبة إلى وجود علته وضرورة العدم بالنسبة إلى عدم علّته ـ لكن هذه الضرورة في كلا الطرفين لا تجعل الشيء واجباً بالذات أو ممتنعاً كذلك . بل الشيء حتى بعد لحوق الضرورة أوْ الإمتناع من جانب وجود علّته أو عدمه ، موصوف بالإمكان غير خارج عن حد الإستواء .

ففي المثال المفروض ـ أعني ولادة الإنسان في وقت معين ـ قد تعلق علمه وإرادته سبحانه على خلقه في ذاك الظرف ، ولا يقع نقيضه . ولكن عدم وقوعه ليس لأجل عدم قدرته سبحانه عليه ، بل في وسعه سبحانه قطع الفيض وعدم خلق المعلوم ، بل لكونه على خلاف ما علم وأراد ، فكم فرقٍ بين عدم القيام بالشيء (عدم الخلقة) لأجل كونه خلاف ما علم صلاحه ، وعدم قدرته عليه .

ج ـ عدم قدرته تعالىٰ على مثل مقدور العبد

ذهب البلخي إلى أنَّ الله تعالى لا يقدر على مِثْل مَقدور العبد ، لأنه إمّا طاعة أوْ معصية أوْ عبث ، وفعل الإنسان لا يخرج عن هذه العناوين الثلاثة ، وكلُّها مستحيلة عليه تعالى وإلّا لزم اتصاف فعله بالطاعة أوْ المعصية أوْ العبث . والأوّلان يستلزمان أنْ يكون لله تعالى آمر ، وهو محال . والأخير يدخل تحت القبيح وهو مستحيل عليه سبحانه . وقد مرّت الإجابة عن عدم قدرته على القبيح فلا نعيد . وأمّا الأولان فنقول :

إنَّ الطاعة والمعصية ليستا من الأمور الحقيقية القائمة بالشيء نفسه ،

بل هما أمران يدركهما العقل من مطابقة الفعل للمأمور به ومخالفته له . فعندئذ ليس هنا أي إشكال في قدرته سبحانه على مِثْل ما قام به العبد بما هو مِثْلٌ ، بأنْ يكون فعله سبحانه متحد الذات والهيئة مع فعل العبد وهيئته . وأما عدم اتصاف فعله سبحانه حينئذ بوصف الطاعة والعصيان فلا يضرّ بقدرته تعالى على مثل ما أتى به الإنسان ، لأن المِلاك في المِثْلِيّة هو واقعية الفعل وحقيقته الخارجية لا العناوين الإعتبارية أو الإنتزاعية غير الداخلة في حقيقة الشيء . وإلى ما ذكرنا ينظر قول العلامة الحلّي في شرح التجريد : « إنَّ الطاعة والعبث وصفانِ لا يقتضيان الإختلاف الذاتي »[1] . نفترض أنَّ إنساناً قام ببناء بيت امتثالاً لأمر آمره ، فالله سبحانه قادر على إيجاد مثل ذلك البيت من دون تفاوتِ قدرِ شعرةٍ بينهما ويتّسم فعل العبد بالطاعة دون فعله سبحانه ، لكن ذلك لا يوجد فرقاً جوهرياً بين الفعلين ، بل الفعلان متحدان ماهية وهيئة .

وإنما الإختلاف في الأمر الإعتباري أوْ الإنتزاعي ، ففعل الإنسان إذا نُسب إلى أمر الآمر يتّسم بالطاعة دون فعله سبحانه . وهذا لا يوجب التّقول بأنه سبحانه لا يقدر على مثل فعل عبده .

نعم ، هناك أفعال صادرة عن الإنسان بالمباشرة ، قائمة به قيام العَرَض بالموضوع ، كالشرب والأكل . فعدم صدورهما عن الله سبحانه سببُه كونُهما من الأفعال المادية القائمة بالموضوع المادي ، والله سبحانه منزه عن المادة ، فلا يتصف بهذه الأفعال . ومع ذلك كله : فالإنسان وما يصدر منه من الأفعال المباشرة بإقداره سبحانه وحوله وقوته ، بحيث لو انقطع الفيض من ربه لصار الإنسان مع فعله خبراً بعد أثر .

---

(١) كشف المراد ، ص ١٧٤ ـ طبعة صيدا .

د ـ عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد

ذهب الجُبَّائيّان إلى عدم سعة قدرته سبحانه ، كما ذهب من تقدم ، ولكن بتفصيل آخر،وهو أَنَّهُ تعالى لا يقدر على عَيْن مقدور العبد ، وإلاّ لـزم اجتماع النقيضين إذا أراده الله وكرهه العبد ، أَوْ بالعكس .

بيان الملازمة : إنَّ المَقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه ، والبقاء على العدم عند وجود صارفه . فلو كان مقدورٌ واحدٌ واقعاً من قادرين ، وفرضنا وجود داعٍ لأَحدهما ووجود صارف للآخر في وقت واحد ، لزم أنْ يوجد بالنظرِ إلى الداعي وأنْ يبقى على العدم بالنظر إلى الصارف ، فيكون موجوداً غير موجود ، وهما متناقضان .

والجواب : **أولاً** ـ إنَّ الإمتناع لا يختص بالصورة التي ذكرها الجُبَّائيّان أعني التي تَعَلَّق فيها داعي أَحدهما بالفعل وصارف الآخر بعدمه ، بل يجري الإمتناع فيما إذا تعلقت إرادة كل منهما بإيجاد نفس المقدور وعينه ، فإنَّ لازم ذلك اجتماع علَّتين تامَّتين على معلول واحد .

ثانياً ـ إنَّ عدم قدرته سبحانه على عين فعل العبد ، لأَجل أَنَّها إنَّما تتعلق بالممكن بما هو مُمْكن فإذا صار ممتنعاً ومحالاً ، فلا تتعلق به القدرة . وعدم تعلُّقِها بالممتنع لا يدل على عدم سعتها . وما فرضه الجُبّائيّان من الصور ، أو ما أُضفناه إليها لا يثبت أَكثر من أَنَّ صدور الفعل في تلك الظروف محال لاستلزامه اجتماع النقيضين ـ في فرض الجبّائيان ـ أو اجتماع العلَّتين التامتين على معلول واحد كما في فَرْضِنا . وما هو محالٌ خارجٌ عن إطار القدرة ولا يطلق عليه عدم القدرة .

وثالثاً ـ ماذا يريدان من قولهما « عين مقدور العبد » ؟ هل يريدان منه الشيء قبل وجوده ، أو بعده ؟ فإذا أرادا الأَول فلا عينية ولا تَشَخُّص في هذا

الظرف ولا يتجاوزالشيء في هذه المرحلة عن كونه مفهوماً كلياً . وإنْ أرادا الثاني ، فعدم تعلق القدرة عليه إنما هو لأنه من قبيل تحصيل الحاصل وهو محال . والمحال خارج عن إطار القدرة .

ورابعاً ـ إن ما ذكراه من « تعلق إرادة العبد على إيجاده وتعلق إرادته سبحانه على نقيضه » ، فكرة ثنوية وجدت في الأوساط الإسلامية حيث تُصُوِّر أنَّ فعل العبد مخلوق له وليس مخلوقاً لله سبحانه بالتسبيب وأنَّ هناك فاعلين مستقلين (الله وعبده) ، ولكلٍ مجالُه الخاص . وعند ذلك لا يرتبط مقدور العبد بالله سبحانه بصلة .

غير أَنَّ ذلك باطل كما سنبيّنه في التوحيد في الخالقيّة . فكل فاعل مختاراً كان أوْ غيره ، لا يقوم بالفعل إلَّا بإقداره سبحانه وإرادته . فلو أراد العبد ، فإنما يريد بإرادة الله وقدرته على وجه لا يوجب الإلجاء والاضطرار كما سنشرحه بإذنه سبحانه .

* * *



الصّفات الثبوتيّة الذاتيّة

(٣)

الحَيـاة

إتّفق الإلهيون على أنَّ الحياة من صفاته ، وأنّ « الحي » من أسمائه سبحانه . ولكن إجراء هذا الإسم عليه سبحانه يتوقف على فهم معنى الحياة حسب الإمكان،وكيفية إجرائها على واجب الوجود .

نقول : لا شك أنَّ كل إنسان يميز بين الموجود الحي والموجود غير الحي ، ويُدرك بأنَّ الحياة ضد الموت ، إلاّ أنَّه رَغم تلك المعرفة العامة ، لا يستطيع أحد إدراك حقيقة الحياة في الموجودات الحية .

فالحياة أشدّ الحالات ظهوراً ولكنها أعسرها على الفهم ، وأشدها استعصاءً على التحديد .

ولأجل ذلك اختلفت كلمة العلماء في تبيين حقيقتها وذهبوا مذاهب شتى . ولكنها في نظر علماء الطبيعة تلازم الآثار التالية في الموصوف بها :

١ ـ الجذب والدفع .
٢ ـ النُموّ والرشد .
٣ ـ التوالد والتكاثر .
٤ ـ الحركة وردّة الفعل .

وهذا التعريف للحياة إنما يشير إلى آثار الحياة لا إلى بيان حقيقتها ، وهي آثار مشتركة بين أفراد الحي ومع ذلك كلّه نرى البُعدَ الشاسع بين الحياة النباتيّة والحياة البشريّة . فالنبات الحي يشتمل على الخصائص الأربَع المذكورة ، ولكن الحياة في الحيوان تزيد عليها بالحس والشعور وهذا الكمال الزائد المتمثل في الحسّ والشعور لا يجعل الحيوان مصداقاً مغايراً للحياة ، بل يجعله مصداقاً أكمل لها . كما أنَّ هناك حياةً أعلى وأشرف وهي أن يمتلك الكائن الحي مضافاً إلى الخصائص الخمس ، خصيصة الإدراك العلمي والعقلي والمنطقي[1] ، وعلى ذلك فالخصائص الأربَع قَدْر مشترك بين جميع المراتب الطبيعية وإن كانت لكل مرتبة من المراتب خصيصة تمتاز بها عما دونها .

وليعلم أن علماء الطبيعة ذكروا هذا التعريف واكتفوا به لأنه لم يكن لهم هدف إلّا الإشارة إلى الحياة الواقعة في مجال بحوثهم . وأما الحياة الموجودة خارج عالم الطبيعة فلم تكن مطروحة لديهم عند اشتغالهم بالبحث عن الطبيعة .

تعريف الحياة بنحو آخر

لا شك أنَّ الحياة النباتية غير الحياة الحيوانية في الكيفية ، وهكذا سائر المراتب العليا للحياة . ولكن ذلك لا يجعل الكلمة مشتركاً لفظياً ذا معان متعددة . بل هي مشترك معنوي يطلق بمعنى واحد على جميع المراتب لكن بعملية تطوير وتكامل .

توضيحه : إن الحياة المادية في النبات والحيوان والإنسان ـ بما أنَّه حيوان ـ تقوم بأمرين ، هما :

---

(١) وهذا الإدراك العلمي والمنطقي والعقلي تطوير للحسّ الموجود في الحياة الحيوانية .

الأوَّل : الفعل والإنفعال ، والتأثير والتأثّر . وإلى ذلك تهدف الخصائص الأربع التي ذكرها علماء الطبيعة كما أوضحنا . ويمكن أنْ نرمز إلى هذه الخصيصة بـ « الفعّالية » .

الثاني : الحسّ والدَرْك بالمعنى البسيط . فلا شك أنَّه متحقق في أنواع الحياة الطبيعية حتى النبات . فقد كشف علماء الطبيعة عن وجود الحس في عموم النباتات وإنْ كان الإنسان البدائي عالماً بوجوده في بعضها كالنخل وغيره . وإلى هذا الأمر نرمز بـ « الدرّاكيّة » .

فتصبح النتيجة أنَّ مُقَوِّم الحياة في الحياة الطبيعية بمراتبها هو الفعّالية والدّرّاكيّة ، بدرجاتهما المتفاوتة ومراتبهما المتكاملة ، وأنَّه لا يصح أن تُطْلَق الحياة على النبات والحيوان إلّا بالتطوير لوجود البَوْن الشاسع بين الحياتين ، فالذي يصحح الإطلاق والاستعمال بمعنى واحد هو عملية التطوير بحذف النواقص والشوائب الملازمة لما يناسب كلّاً من النبات والحيوان .

وعلى هذا الأساس يصح اطلاق الحياة على الحياة الإنسانية ، بما هو إنسان لا بما هو حيوان ، والمصحح للإطلاق هو عملية التطوير التي وقفت عليها ، وإلَّا فكيف يمكن أنْ تُقاس الحياة الإنسانية بما دونها من الحياة ، فأين الفعل المُتَرَقّب من الحياة العقلية في الإنسان من فعل الخلايا النباتية والحيوانية ! وأين دَرْكُ الإنسان للمسائل الكلية والقوانين الرياضية من حسّ النبات وشعور الحيوان ! ومع هذا البون الشاسع بين الحياتين ، تَجِد أنَّا نصف الكل بالحياة ، ونطلق « الحي » بمعنى واحد عليها . وليس ذاك المعنى الواحد إلَّا كون الموجود « فعّالاً » و « درّاكاً » ولكن فعلاً ودركاً متناسباً مع كل مرتبة من مراتب الحياة .

وباختصار ، إن ملاك الحياة الطبيعية هو الفعل والدَّرْك ، وهو محفوظ في جميع المراتب ، ولكن بتطوير وتكامل . فإذا صحّ إطلاق الحياة بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوتة فليصح على الموجودات الحية العُلوية لكن بنحو متكامل . فالله سبحانه حيّ بالمعنى الذي تفيده تلك الكلمة ،

لكن حياة مناسبة لمقامه الاسمَى ، بحذف الزوائد والنواقص والأخذ بالنخبة والزبدة واللب والمعنى ، فهو سبحانه حيٌّ أي « فاعل » و « مُدْرِكٌ ».وإنْ شئت قلت: « فعّال » و « درّاك »،لا كفعّالية الممكنات و درّاكيّتها .

تمثيل لتصوير التطوير في الإطلاق

ما ذكرناه في حقيقة الحياة ، وأنَّ العقل بعد ملاحظة مراتبها ينتزع مفهوماً وسيعاً ينطبق على جميعها ، أمر رائج . مثلاً : إنَّ لفظ « المصباح » كان يطلق في البداية على الغصن المشتعل ، غير أنَّه تطور حسب تطور الحضارة والتمدن ، فاصبح يطلق على كل مشتعل بالزيت والنفط والغاز والكهرباء،بمفهوم واحد ، وما ذاك إلاَّ لأن الحقيقة المقوّمة لصحة الإطلاق : كون الشيء ظاهراً بنفسه ، مُظهِراً لغيره ومُنيراً ما حوله . وهذه الحقيقة ـ مع اختلاف مراتبها ـ موجودة في جميع المصاديق ، وفي المصباح الكهربائي على نحو أتمّ .

إنَّ من الوهم تفسير حياة الباري من خلال ما نلمسه من الحياة الموجودة في النبات والحيوان والإنسان . كما أنَّ من الوهم أنْ يُتصور أنَّ حياتَه رهنُ فعل وانفعال كيميائيأو فيزيائي ، إذّ كل ذلك ليس دخيلاً في حقيقة الحياة وإنْ كان دخيلاً في تحققها في بعض مراتبها ، إذ لولا هذه الأفعال الكيميائيّة أو الفيزيائيّة ، لامتنعت الحياة في الموجودات الطبيعية . لكن دخالته في مرتبة خاصة لا يعد دليلاً على كونه دخيلاً في حقيقتها مطلقاً . كما أَنَّ اشتعال المصباح بالفتيلة في كثير من أقسامه لا يعد دليلاً لكونها مقومة لحقيقة المصباح وإن كانت كذلك لبعض أقسامه . وعندئذ نخرج بالنتيجة التالية وهي أَنَّ المقوّم للحياة كون الموجود عالماً وعاملاً ، مدركاً وفاعلاً ، فعّالاً ودرّاكاً ، أوْ ما شئت فعبّر .

دليل حياته سبحانه

لا أظن أنَّك تحتاج في توصيفه سبحانه بالحياة إلى برهان بعد الوقوف على أمرين :

الأول ـ قد ثبت بالبرهان أنَّه سبحانه عالم وقادر . وقد تقدم البحث فيه .

الثاني ـ إنَّ حقيقة الحياة في الدرجات العلوية ، لا تخرج عن كون المتصف بها درّاكاً وفعّالاً، وعالماً وفاعلاً .

فإذا تقرر هذان الأمران تكون النتيجة القطعية أنَّه سبحانه ، بما أنَّه عالم وقادر ، درّاك وفعّال ، لملازمة العلم للدرْك، والقدرة للفعل ، وهما نفس الحياة عند تطويرها بحذف الزوائد . ولأجل ذلك نرى أنَّ الحكماء يستدلون على حياته بقولهم : « إنه تعالى حي لامتناع كون من يمكن أنْ يوصف بأنَّه قادر عالم ، غير حي »[1] .

وفي الحقيقة حياته سبحانه عبارة عن اتصافه بالقدرة والعلم . وسيوافيك أنَّ جميع صفاته سبحانه وإنْ كانت مختلفة مفهوماً ، لكنها متحدة واقعية ومصداقاً .

أضف إلى ذلك أنَّه سبحانه خلق موجودات حية ، مُدركة وفاعلة ، فمن المستحيل أنْ يكون معطي الكمال فاقداً له .

حياته سبحانه في الكتاب والسنَّة

إنَّ الله تعالى يصف نفسه في الذكر الحكيم بالحياة التي لا يموت فيها إذ يقول : ﴿ وَتَوكَّلْ على الحَيّ الذي لا يَموتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ ﴾[2] . وقد جاء لفظ « الحي » فيه إسماً له سبحانه خمس مرات . يقول جلّ وعلا : ﴿ الله لا

---

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للعلامة الحلي ، ص ٤٦ .
(٢) سورة الفرقان : الآية ٥٨ .

إلٰه إلَّا هُوَ الحَيّ القَيُّومُ ، لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ ﴾[1] .

وقال الامام محمد بن علي الباقر (عليهما السلام) : « إنَّ الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيرُه ، نوراً لا ظلامَ فيه ، وصادقاً لا كذب فيه ، وعالماً لا جَهْل فيه ، وحيّاً لاَ مَوْتَ فيه ، وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال أبداً »[2] .

وقال الامام موسى بن جعفر (عليهما السلام) : « إنَّ الله لا إله إلاَّ هو : كان حياً بلا كَيْف . . . كان عزّ وجل إلٰهاً حيّاً بلا حياة حادِثة ، بل هو حي لنفسه »[3] .

فحياته سبحانه كسائر صفاته الكمالية ، صفةٌ واجبةٌ لا يَتَطَرّق إليها العدم ، ولا يَعرِض لها النفاد والانقطاع ، لأنَّ تطرق ذلك يضاد وجوبَها وضرورتَها ، ويناسب إمكانَها ، والمفروض خلافه .

* * *

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٥٥ .

(٢) و (٣) توحيد الصدوق، ص ١٤١ .

الصّفاتُ الثّبوتيةُ الذاتيَّة
(٤) و (٥)

السَّمعُ والبَصَر

إنَّ من صفاته سبحانه السَّمع والبصر ، وإنَّ من أسمائه السَّميع البصير ، وقد ورد هذان الوصفان في الشريعة الإسلامية الحقّة ، وتواتر وصفه سبحانه بكونه سميعاً بصيراً في الكتاب والسنة . ولكنهم اختلفوا في حقيقة ذينك الوصفين على أقوال أبرزها :

١ ـ إنَّ سمعَهُ وبصرَهُ سبحانه ليسا وصفين يغايران وصف العلم ، بل هما من شُعَب علمه بالمسموعات والمُبْصَرات ، فلأجل علمه بهما صار يطلق عليه أنَّه سميعٌ بصير .

٢ ـ إنَّهما وصفان حسّيان ، وإدراكان نظير الموجود في الإنسـان .

٣ ـ إنَّ السَّمعَ والبَصَر يغايران مطلق العلم مفهوماً ، ولكنهما علمان مخصوصان وراء علمه المطلق من دون تكثـر في الذات ومن دون أن يستلزم ذلك التوصيف تجسماً ، وما هذا إلّا حضور الهُوِيّات المسموعة والمُبْصَرة عنده سبحانه . فشهود المسموعات سمع ، وشهود المبصرات بصر ، وهو غير علمه المطلق بالأشياء العامة ، غير المسموعة والمبصَرَة[١] .

---

(١) الاسفار، ج ٦، ص ٤٢١ ـ ٤٢٣ .

إذا تعرَّفتَ على الأقوال نذكر مقدمة وهي :

إنّ السَّماع في الإنسان يتحقق بأجهزة وأدوات طبيعية وذلك بوصول الأمواج الصّوتية إلى الصِّماخ ، ومنها إلى الدماغ الماديّ ثم تدركه النفس .

غير أنَّه يجب التركيز على نكتة وهي : إنَّ وجود هذه الأدوات المادية هل هو من لوازم تحقق الإبصار والسَّماع في مرتبة خاصة كالحيوان والإنسان ، أوْ أنَّه دخيل في حقيقتها بصورة عامة ؟ لا شك أنَّ هذه الآلات والأدوات التي شرحها العلم بمشراطه إنَّما هي من خصوصيات الإنسان المادي الذي لا يمكنه أن يقوم بعملية الإستماع والإبصار بدونها . فلو فرض لموجود أنه يصل إلى ما يصل إليه الإنسان من دون هذه الأدوات فهو أولى بأن يكون سميعاً بصيراً ، لأن الغاية المتوخاة من السَّماع والإبصار هي حضور الأمواج والصُوَر عند النفس المدرِكة ، فلو كانت الامواج والصور حاضرة عند موجود بلا إعمال عمل فيزيائي أو كيميائي فهو سميع بصير أيضاً لتحقق الغاية بنحو أتم وأعلى .

وقد ثبت عند البحث عن مراتب علمه أنَّ جميع العوالم الإمكانية حاضرة لديه سبحانه ، فالأشياء على الاطلاق ، والمسموعات والمبصرات خصوصاً ، أفعالُه سبحانه ، وفي الوقت نفسه علمه تعالى ، فالعالم بجواهره وأعراضه حاضر لدى ذاته وعلى هذا فعلمه بالمسموع كاف في توصيفه بأنه سميع كما أنَّ علمه بالمبصر كاف في توصيفه بأنه بصير .

نعم ليس علمه بالمسموعات أوْ المُبْصَرات مثل علمه سبحانه بالكليات ، وبذلك تقف على الفرق بين القول الأول والثالث .

إجابة عن سؤال

إذا كان حضور المسموعات والمبصرات لديه سبحانه مصحّحاً لتوصيفه بالسميع والبصير فليكن هذا بعينه مصححاً لتوصيفه بأنَّه لامس ذائق شامّ ؟

والإجابة عن هذا السؤال واضحة بعد الوقوف على أنَّ أسماءه سبحانه توقيفية وذلك أنَّ المشمومات والمذوقات والملموسات حاضرة لديه سبحانه كحضور المسموعات والمبصرات . كيف ، والوجود الإمكاني بعامة مراتبه قائم به سبحانه ، وهو الحي القيوم أي القائم بنفسه والمقوِّم لغيره . وعلى ذلك لا فرق من حيث المِلاك والمصحّح ، لكن لما كان القول بتوقيفية أسمائه تعالى لسدّ باب الهرج والمرج في تعريفه سبحانه لم يصح إطلاق اللامس والذّائق والشامّ عليه .

« السميع » و « البصير » في الكتاب والسنّة

إنّه سبحانه وصف نفسه بالسميع والبصير ، فقد جاء الأول ٤١ مرة والثاني ٤٢ مرة في الكتاب العزيز .

ومن الغايات التي يرشد إليها الذكر الحكيم في مقام التوصيف بهما هو إيقاف الإنسان على أنّ ربه سميع يسمع ما يتلفظه من كلام ، بصير يرى كل عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه ورآه . يقول سبحانه : ﴿ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النّاسِ واللهُ سَميعٌ عَليم ﴾[1] ويقول سبحانه : ﴿ وَقاتِلوا في سبيلِ اللهِ واعلَمُوا أَنَّ اللهَ سَميعٌ عَليم ﴾[2] ويقول سبحانه : ﴿ وَهُوَ مَعَكُم أَيْنَما كُنْتُم واللهُ بما تَعْمَلونَ بَصيْرٌ ﴾[3] ويقول سبحانه : ﴿ واللهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُما إنّ اللهَ سَميعٌ بَصيْرٌ ﴾[4] .

وقال الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) : « والبَصيرُ لا بِتَفْريقِ آلةٍ ، والشاهِدُ لا بِمُماسّة »[5] .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٢٤ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٤٤ .

(٣) سورة الحديد : الآية ٤ .

(٤) سورة المجادلة : الآية ١ .

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٥ .

وقال (عليه السلام) : « مَنْ تَكَلَّمَ سَمِعَ نُطْقَه ، وَمن سَكَتَ عَلِمَ سِرَّهُ »[1] .

وقال الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) : « لم يَزَل الله تَعالى عَليماً قادراً حيّاً قَديماً سَميعاً بَصيراً »[2] .

وقال الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) : « هو تعالى سميعٌ بصيرٌ ، سَميعٌ بغيرِ جارِحَة ، وبصيرٌ بغير آلة ، بل يَسْمَع بِنَفْسِهِ وَيُبصِر بنفسِه »[3] .

وقال الإمام محمد الباقر (عليه السلام) : « إنَّه سَميعٌ بَصيرٌ ، يَسْمَعُ بما يُبْصِر ، وَيُبْصِرُ بما يَسْمَع »[4] .

والحديث الأخير يشير إلى اتحاد صفاته سبحانه مع ذاته . واتحاد بعضها مع البعض الآخر في مقام الذات . فليست حقيقة السَّمع في ذاته سبحانه غيرَ حقيقة البصر ، بل هو يَسْمَعُ بالذي يُبْصِر وَيُبْصِر بالذي يَسْمَع ، فذاته سمعٌ كلُّها وبصرٌ كلُّها .

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٢ .

(٢) و (٣) توحيد الصَّدُوق، ١٤٠ و ١٤٤ .

(٤) المصدر السابق .

الصّفات الثّبوتيةُ الذاتيَّة
(٦)

الإدراك

قد عدّ بعض المتكلمين الإدراك من صفاته ، والمدرِك بصيغة الفاعل من أسمائه ، تَبَعاً لقوله سبحانه : **﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ ﴾**[1] .

ولا شك أنَّه سبحانه بحكم الآية الشريفة مُدْرِك ، لكن الكلام في أنَّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليّات والجزئيات ؟، أو هو يعادل العلم ويرادفه ؟، أو هو عِلْم خاص وهو العِلْم بالموجودات الجزئية العَيْنِيّة ، فإدراكُه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجية ووقوفه عليها وقوفاً تاماً .

يقول العلامة الطباطبائي : الأَلفاظ المستعملة في القرآن الكريم في أنواع الإدراك كثيرة ربما بلغت العشرين كالعِلْم والظَّن والحُسبان والشعور والذِكر والعِرفان والفَهْم والفِقْه والدِراية واليقين والفِكر والرَّأي والزَّعْم والحِفْظ والحِكْمة والخِبْرة والشَّهادة والعَقْل ويلحق بها مثل القَوْل والفَتوى والبَصيرة .

وهذه الأَلفاظ لا تخلو معانيها عن ملابسة المادَّة والحركة والتَّغيّر،غير

---

(١) سورة الأنعام :الآية ١٠٣ .

خمسة منها وهي : العِلْم والحفظ والحكمة والخبرة والشهادة . فلأجل عدم استلزامها النقص والفقدان استعملت في حقه سبحانه . قال تعالى :

﴿ واللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ ﴾[1] . وقال تعالى ﴿ وَرَبُّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ حَفيظٌ ﴾[2] .

وقال تعالى : ﴿ واللهُ بما تَعْمَلونَ خَبيرٌ ﴾[3] وقال سبحانه : ﴿ وَهُوَ العَليمُ الحَكِيمُ ﴾[4] .

وقال تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهيد﴾[5].

وبذلك يظهر أنّ إدراكه سبحانه ليس شيئاً وراءَ ما جاءَ في هذه الآيات وعبّر عنه بالعليم والحفيظ والخبير والحكيم والشهيد . والأقرب هو كونه بمعنى الأخير (الشهيد) ، فشهوده للموجودات وحضورها لدى ذاته وقيامُها به قيام المعنى الحرفي بالإسمي ، معنى كونه مدركاً للأشياء ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأبْصار وَهُوَ يُدرِكُ الأبصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبيرُ ﴾[6] .

* * *

---

(١) سورة النساء : الآية ١٧٦.

(٢) سورة سبأ : الآية ٢١ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٣٤ .

(٤) سورة يوسف : الآية ٨٣ .

(٥) سورة فصلت : الآية ٥٣ ، لاحظ فيما ذكرناه الميزان ، ج ٢ ، ص ٢٥٩ - ٢٦١ .

(٦) سورة الانعام : الآية ١٠٣ .

الصّفات الثّبوتية الذاتية

(٧)

الإرادة

إنَّ الإرادة من صفاته سبحانه ، والمُريد من أَسمائه ، ولا يشك في ذلك أَحد من الإلهيين أبداً . وإنَّما اختلفوا في حقيقة إرادته تعالى . ولأجل ذلك يجب علينا الخوض في مقامين :

الأول : استعراض الآراء المطروحة في تفسير الإرادة على وجه الإطلاق .

الثاني : تفسير خصوص الإرادة الإلٰهية .

١ ـ ما هي حقيقة الإرادة ؟

إنَّ الإرادة والكراهة كيفيتان نفسانيّتان كسائر الكيفيات النفسانيّة ، يجدهما الإنسان بذاتهما بلا توسط شيء مثل اللذَّة والألم وغيرهما من الأمور الوجدانية . غير أنَّ الهدف تحليل ذلك الأمر الوجداني تحليلاً علمياً وصياغته في قالب علمي . وإليك الآراء المطروحة في هذا المجال .

أ ـ فسَّرت المعتزلة الإرادة بـ«اعتقاد النَّفع» والكراهة بـ«اعتقاد

الضرر » ، قائلين بأنَّ نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك متساوية ، فإذا حصل في النفس الإعتقاد بالنفع في أحد الطرفين ، يرجُح بسببه ذلك الطرف ويصير الفاعل مؤثّراً فيه .

ويلاحظ عليه أنه ناقص جداً ، لأن مجرد الإعتقاد بالنفع لا يكون مبدأ للتأثير والفعل ،إذ كثيراً ما يعتقد الإنسان بوجود النفع في كثير من الأفعال ولا يريدها ، وربما لا يعتقد بوجوده فيها،بل يعتقد بوجود الضرر ومع ذلك يريدها لموافقتها لبعض القوى الحيوانية .

ب ـ فسرت جماعة أخرى الإرادة بأنها شوق نفساني يحصل في الإنسان تلو اعتقاده النفع .

ويلاحظ عليه أنَّ تفسير الإرادة بالشوق ناقص جداً إذ ربما تتحقق الإرادة ولا يكون ثمَّة شوقٌ كما في تناول الأدوية المُرَّة لأجل العلاج . وقد يتحقق الشوق المؤكَّد ولا تكون هناك إرادة موجدة للفعل كما في المحرَّمات والمشتَهَيات المحظورة للرجل المتقي .

ولأجل ذلك صارت النسبة بين الإرادة والشوق عموماً وخصوصاً من وجه .

ج ـ الإرادة كيفية نفسانيّة متخللة بين العلم الجازم والفعل ويعبر عنها بالقصد والعزم تارة ، وبالإجماع والتصميم أخرى . وليس ذلك القصد من مقولة الشوق بقسميه المؤكَّد وغير المؤكَّد ، كما أنَّه ليس من مقولة العلم رغم حضوره لدى النفس كسائر الكيفيّات النفسانيّة .

وباختصار ، حقيقة الإرادة « القصد والميل القاطع نحو الفعل » .

هذه بعض التفاسير المختلفة حول حقيقة الإرادة وهناك نظريات أخرى طوينا عنها الكلام .

وعلى كل تقدير ، لا يمكن تفسير الإرادة الإلٰهية بواحدة منها ، أما

أوّلُها فقد عرفت أنَّ تفسير الإرادة باعتقاد النفع ملازم لإنكار الإرادة مطلقاً في الموجودات الإمكانية فضلاً عن الله سبحانه وذلك لأنَّ مرجعَها إلى العلم بالنفع ، مع أنَّا نجد في أنفسنا شيئاً وراء العلم والإعتقاد بالنفع ، والقائل بهذه النظرية يثبت العلم وينكر الإرادة . فإذا بطل تفسير الإرادة بالإعتقاد بالنفع في الموجودات الإمكانية يبطل تفسير إرادته سبحانه به أيضاً . وسيوافيك أنَّ من يفسّر إرادة الله سبحانه بالعلم بالأَصْلَح،متأثر من هذا التفسير، غير أنَّه بدّل العلم بالنفع-الظاهر في النفع الشخصي-إلى العلم بالأَصْلَح اللائق بحاله سبحانه، الهادف إلى مصالح العباد، فانتظر .

وأما التفسير الثاني،أعني الشوق أو خصوص الشوق المؤكد ، فلو صح في الإنسان فلا يصح في الله سبحانه ، لأن الشوق من مقولة الإنفعال تعالى عنه سبحانه . فإنَّ الشوق إلى الشيء شأن الفاعل الناقص الذي يريد الخروج من النقص إلى الكمال، فيشتاق إلى الشيء شوقاً أكيداً .

وأما التفسير الثالث، فسواء أفسرت بالقصد والعزم ، أو الإجماع والتصميم ، فحقيقتها الحدوث بعد العدم ، والوجود بعد اللاوجود وهي بهذا المعنى يستحيل أن تقع وصفاً لذاته لاستلزامه كون ذاته معَرضاً للحوادث[1] .

ولأجل عدم مناسبة هذه التعاريف لذاته سبحانه ، صار المتألهون على طائفتين : طائفة تحاول جعلها من صفات الذات لكن بمعنى آخر ، وطائفة تجعلها من صفات الفعل فتذهب إلى أنَّ الإرادة كالخلق والرزق تنتزع من فعله سبحانه وإعمال قدرتُه وهذه الطائفة أراحت نفسها من الإشكالات الواردة على كونها من الصفات الذاتية . وإليك الكلام حول نظريات هاتين الطائفتين .

---

(١) وسيوافيك في الصفات السلبيَّة أنَّ ذاته تعالى ليست محلاً للحوادث

٢ ـ تفسير خصوص الإِرادة الإِلهية

لما كانت الإِرادة بالمعاني المتقدمة غير مناسبة لساحته سبحانه ، ومن جانب آخر إِنَّ الإِرادة وكون الفاعل فاعلاً مريداً ـ في مقابل كونه فاعلاً مضّطراً ـ كمال فيه ،وعدمها يعد نقصاً فيه ، حاول الحكماء والمحققون توصيفه سبحانه بها بمعنىً يصح حملُه عليه وتوصيفُه به . وإِليك تفسير هذه المحاولة بصور مختلفة .

أ ـ إِرادته سبحانه علمُه بالنظام الأَصلح

إِنَّ إِرادَته سبحانه علمُه بالنظام الأَصلح والأَكمل والأَتم . وإِنما فسّروها بها فراراً من توصيفه سبحانه بأمر حدوثي وتدرُّجي ، وما يستلزم الفعل والإِنفعال ، كما هو الحال في الإِرادة الإِنسانية .

قال صَدْر المتأَلهين : « معنى كونه مريداً أَنَّه سبحانه يَعْقِل ذاتَه ويعقِلُ نظامَ الخَيْر الموجود في الكُلِّ من ذاته ، وأَنَّه كيف يكون . وذلك النظام يكون لا محالة كائناً ومستفيضاً »[١] .

وقال أَيضاً : « إِنَّ إِرادته سبحانه بعينها هي علمه بالنظام الأَتم ، وهو بعينه هو الداعي لا أمرٌ آخر »[٢] .

وقال المحقق الطوسي : « إِنَّ إِرادته سبحانه هي العلم بنظام الكُلّ على الوجه الأَتم ، وإِذا كانت القدرة والعلم شيئاً واحداً ، مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الأَكمل كانت القدرة والعلم والإِرادة شيئاً واحداً في ذاته مختلفاً بالإِعتبارات العقلية »[٣] .

---

(١) الأسفار الأربعة ، ج ٦ ، ص ٣١٦ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٣٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣١ .

مناقشة هذه النظرية

لا شك أنّه سبحانه عالم بذاته وعالم بالنظام الأكمل والأتمّ والأصلح ولكن تفسير الإرادة به،يرجع إلى إنكار حقيقة الإرادة فيه سبحانه . فإنكارها في مرتبة الذات مساوق لإنكار كمال فيه ، إذ لا ريب أنَّ الفاعل المريد أكمل من الفاعل غير المريد ، فلو فسّرنا إرادته سبحانه بعلمه بالنظام،فقد نفينا ذلك الكمال عنه وعرَّفناه فاعلاً يشبه الفاعل المضطر في فعله . وبذلك يظهر النظر فيما أفاده المحقق الطوسي حيث تصورَّ أنَّ القدرة والعلم شيء واحد بذاته مختلفان بالإعتبارات العقلية . ولأجل عدم صحة هذا التفسير نرى أنَّ ائمة أهل البيت (عليهم السلام) ينكرون تفسيرها بالعلم . قال بُكَيْر بن أعْيَن : قلت لأبي عبدالله الصادق (عليه السلام) : « علمه ومشيئته مختلفان أو متّفقان ؟

فقال (عليه السلام) : **العلم ليس هو المشيئة** ، ألا ترى أنك تقول سأفعل كذا إنْ شاءَ الله ، ولا تقول سأفعل كذا إنْ عَلِمَ الله »[1] .

وإنْ شئت قلت : إنَّ الإرادة صفة مخصِّصة لأحد المقدورَيْن أي الفعل والترك، وهي مغايرة للعلم والقدرة. أمّا القدرة، فخاصيّتها صحة الإيجاد واللاإيجاد،وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات وإلى طرفي الفعل والتّرك على السواء ، فلا تكون نفسَ الإرداة التي من شأنها تخصيص أحد الطرفين وإخراج القدرة عن كونها متساوية بالنسبة إلى الطرفين .

وأما العلم فهو من المبادىء البعيدة للإرادة ، والإرادة من المبادىء القريبة إلى الفعل ، فلا معنى لعدِّهما شيئاً واحداً .

نعم ، كون علمه بالمصالح والمفاسد مخصصاً لأحد الطرفين ، وإنْ كان أمراً معقولاً ، لكن لا يصح تسميتُه إرادةً وإن اشترك مع الإرادة في

---

(١) الكافي ، ج ١ ، ص ١٠٩ ، باب الإرادة .

النتيجة وهي تخصيص الفاعل قدرته بأحد الطرفين ، إذ الإشتراك في النتيجة لا يوجب أنْ يقوم العلم مقام الإرادة ويكون كافياً عن توصيفه بذلك الكمال أي الإرادة .

سؤال وجواب

ربما يقال : لماذا لا تكون حقيقة الإرادة نفس علمه سبحانه ؟ إذ لو كانت واقعية الأول غير واقعية الثاني للزمت الكثرة في ذاته سبحانه . والكثرة آية التركيب ، والتركيب يلازم الإمكان ، لضرورة احتياجِ الكُلِّ إلى الأجزاء ، وهو تعالى منزه عن كل ذلك .

والجواب: إنَّ معنى اتحاد الصفات بعضها مع بعض ، والكل مع الذات ، أن ذاته سبحانه علم كلها ، قدرة كلها ، حياة كلها وأن تلك الصفات بواقعياتها،موجودة فيها على نحو البساطة،وليس بعضها حياة وبعضها الآخر علماً ، وبعضها الثالث قدرة ، لاستلزام ذلك التركيب في الذات . ولا يُراد من ذلك إرجاع واقعية إحدى الصفات إلى الأخرى بأنْ يقال مثلاً : علمه قدرته . فإنَّ مردّ ذلك إلى إنكار جميع الصفات وإثبات صفة واحدة .

وباختصار إنَّ هناك واقعية واحدة بحتة وبسيطة اجتمع فيها العلم والحياة والقدرة بواقعياتها من دون أنْ يحدث في الذات تكثر وتركّب . وهذا غير القول بأنَّ واقعية إرادته هي واقعية علمه ، ليلزم من ذلك نفي واقعية الإرادة والمشيئة . فإنَّ مرد ذلك إلى نفي الإرادة . كما أنَّ القول بأنَّ واقعية قدرته ترجع إلى علمه مردّه إلى نفي القدرة لا إثبات الوحدة ولتوضيح المطلب نقول :

إنَّه يمكن أن تنتزع مفاهيم كثيرة من الشيء البسيط ويكون لكل مفهوم واقعية فيه من دون طروء التكثّر والتركُّب . وذلك مثل الإنسان الخارجي بالنسبة إلى الله سبحانه ، فهو كله مقدور لله ، كما أنَّ كلّه معلوم لله . لا أنَّ بعضاً منه مقدور ، وبعضاً منه معلوم . فالكل مقدور ، وفي الوقت نفسه

معلوم . ومع ذلك ليست واقعية المعلوميّة نفس واقعية المقدوريّة .

وبهذا تقدر على تجويز أن تكون ذاتُه سبحانه علماً كلُّها ، وقدرةً كلُّها ، ويكون لكل وصف واقعية من دون طروء الكثرة والتركب[1] .

ب ـ إرادته سبحانه ابتهاجُهُ بفعلِهِ

إنَّ إرادته سبحانه ابتهاجُ ذاته المقدسة بفعلها ورضاها به . وذلك لأَنه لما كانت ذاته سبحانه صرف الخير وتمامه ، فهو مبتهج بذاته أتَمّ الإبتهاج وينبعث من الإبتهاج الذاتي ابتهاج في مرحلة الفعل ، فإنَّ من أحبَّ شيئاً أحب آثاره ولوازمه وهذه المحبة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل ، وهي التي وردت في الأَخبار التي جعلت الإرادة من صفات فعله . فللإرادة مرحلتان : إرادة في مقام الذات ، وإرادة في مقام الفعل : فابتهاجه الذاتي إرادة ذاتية ، ورضاه بفعله إرادة في مقام الفعل .

يلاحظ عليه: إنَّ هذه النظرية كسابقتها لا ترجع إلى محصّلٍ . فإنَّ حقيقة الإرادة غير حقيقة الرضا ، وغير حقيقة الإبتهاج . وتفسير أحدهما بالآخر إنكار لهذا الكمال في ذاته سبحانه . وقد مرّ أنَّ كون الفاعل مريداً ، في مقابل كونه فاعلاً مضطراً موجباً ، أفضل وأكمل . فلا يمكن نفي هذا الكمال عن ذاته على الإطلاق ، بل يجب توصيفها بها على التطوير الخاص الذي مرّ مثله في تفسير الحياة ، وسيوافيك بيانه في هذا الباب .

ج ـ إرادته سبحانه إعمال القدرة والسلطنة

إنَّ جماعة من المتكلمين لما وقفوا على أنَّه لا يمكن توصيفه سبحانه بالإرادة وجعلها من صفات ذاته لاستلزامه بعض الإشكالات التي مرت عليك ، عمدوا إلى جعلها من صفات الفعل كالخالقية والرازقية . قالوا: «إنَّا

---

(١) إنَّ للشيخ المحقق الأصفهاني في تعليقاته على الكفاية كلاماً في المقام ينفعك جداً ، فراجع نهاية الدراية ج ١ ، ص ١١٦ ـ ١١٧، ط طهران.

لا نتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة والسلطَنَة ، ولما كانت سلطنته تعالى تامة من جميع الجهات والنواحي ، ولا يتصور النقص فيها أبداً ، فبطبيعة الحال يتحقق الفعل في الخارج ويوجد صِرْفُ إعمال القدرة من دون توقفه على أيّة مقدمة أخرى ، كما هو مقتضى قوله سبحانه : ﴿ **إنّما أَمْرُهُ إذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون** ﴾ »[1] .

يلاحظ عليه: إنَّ إعمال القدرة والسلطنة إما إختياريٌّ له سبحانه أو اضطراريٌّ ، ولا سبيل إلى الثاني لأنه يستلزم أنْ يكون تعالى فاعلاً مضطراً ولا يصح توصيفه بالقدرة ولا تسميته بالقادر . وعلى الأول ، فما هو مِلاك كونه فاعلاً مختاراً ؟ . لا بد أن يكون هناك قبل إعمال السلطنة وتنفيذ القدرة شيءٌ يدور عليه كونه فاعلاً مختاراً ، فلا يصح الأكتفاء بإعمال القدرة .

وباختصار ، إنَّ الإكتفاء بإعمال القدرة من دون إثبات اختيار له في مقام الذات بنحو من الأنحاء ، غير مفيد .

د ـ إرادته سبحانه نسبة تمامية السبب إلى الفعل

جعل العلامة الطباطبائي إرادته تعالى من صفات فعله، وحاصل نظريته: إنَّ الصفة الوحيدة من بين الصفات النفسانية التي يجدها الإنسان في صميم ذاته، القابلة للإنطباق على عنوان «الإرادة» ، هي صفة «القصد».

و«القصد» الذي هو واسطة بين العلم بالفعل وتحققه ، عبارة عن الميل النفسي للفاعل إلى الإتيان بالفعل.

ولا يصح أبداً تفسير الإرادة بصفة العلم. لأننا ندرك بالوجدان أنّ ارادتنا متوسطة بين علمنا بالفعل والاتيان به ، لا نفس العلم.

وعلى هذا ، فإذا أردنا توصيفه تعالى بالإرادة ـ بعد تجريدها من النقائص ـ لا يمكننا تطبيقها على علمه تعالى ، لأن ماهية وحقيقة العلم غير ماهية الإرادة.

---

(١) سورة يس : الآية ٨٢ . المحاضرات ، ج ٢ ، ص ٣٨ .

وتجريد الإرادة عن النقائص لا يجعلها متحدة مع العلم حقيقة.

ثم إن الإرادة ـ بعد تجريدها من النقائص ـ تكون صفة فعلية لله تعالى، كصفات الخلق والإيجاد والرحمة.

بيان ذلك : عند ما تكتمل جميع مقدمات وأسباب إيجاد الفعل، تنتزع عند ذاك صفة الإرادة ، فيكون تعالى «مريداً» ، والفعل «مراداً» ، من دون أن تكون هناك واقعية ما بإزاء صفة الإرادة سوى حالة تمامية الأسباب.

وبعبارة أُخرى : الإرادة في الله تعالى صفة منتزعة من اجتماع علل ومقتضيات وجود الشيء. إذ عند ذاك ، تارة ينسب اكتمال مقدمات الفعل وتماميتها إلى الفعل ، وأخرى ينسب إلى الله تعالى. فإذا نسب إلى الفعل سميت هذه الحالة (اكتمال المقدمات) : «إرادة الفعل» ، ونفس الفعل : «مراد الله» . وإذا نسب إلى الله تعالى سميت هذه الحالة: «إرادة الله» ، والله تعالى: «مريداً».

ويقول العلامة(قدس سره): إن البراهين التي أقامها الحكماء لإثبات كون الإرادة إحدى صفات الذات، لاتثبت أزيد من أن جيمع مظاهر الوجود مستندة إلى قدرته تعالى وعلمه بالنظام الأصلح، ولا تثبت أن إرادته تعالى عين علمه أو قدرته[1].

يلاحظ عليه:إنَّه لو كان الملاك لإطلاق الإرادة هو تماميّة الفعل من حيث السَّبب ، يلزم صحة إطلاقها فيما إذا كان الفاعل المضطر تاماً في سببيَّته ، وهو كما ترى .

أُضف إلى ذلك أنَّ تمامية السبب فيما إذا كان الفاعل عالماً وشاعراً ، حقيقةٌ ، والإرادةُ حقيقةٌ أُخرى . وقد قلنا إنَّه يجب إجراء الصفات على الله سبحانه بعد التجريد عن شوائب الإمكان والمادية ، مع التَّحفُّظ على معناها ، لا سَلْخها عن حقيقتها وواقعيتها .

---

(١) ما أوردناه هو تقرير واضح لما أفاده قدس سره في تعاليق الأسفار ج٦، ص ٣١٥ و ٣١٦. ونهاية الحكمة ص ٣٠٠.

هـ ـ الحق في الموضوع

الحق أنَّ الإرادة من الصفات الذاتية وتجري عليه سبحانه على التطوير الذي ذكرناه في « الحياة » ولأجل توضيح المطلب نأتي بكلمة مفيدة في جميع صفاته سبحانه وهي :

يجب على كل إلهي ـ في إجراء صفاته سبحانه عليه ـ تجريدها من شوائب النقص وسمات الإمكان ، وحملها عليه بالمعنى الذي يليق بساحته مع التحفظ على حقيقتها وواقعيتها حتى بعد التجريد .

مثلاً ، إنّـا نصفه سبحانه بالعلم ، ونُجريه عليه مُجَرَّداً عن الخصوصيات والحدود الإمكانية ولكن مع التحفّظ على واقعيته ، وهو حضور المعلوم لدى العالِم . وأما كَوْنُ علمه كَيْفاً نفسانِياً أو إضافةً بين العالِم والمعلوم ، فهو مُنَزّه عن هذه الخصوصيات . ومثل ذلك الإرادة ، فلا شك أنها وصف كمال له سبحانه ، وتجري عليه سبحانه مجرّدة عن سِمات الحدوث والطُروء والتَدرّج والانقضاء بعد حصول المراد ، فإنَّ ذلك كلَّه من خصائص الإرادة الإمكانية . وإنما يُراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلاً مختاراً في مقابل كونه فاعلاً مضطراً . وهذا هو الأصل المُتّبع في إجراء صفاته سبحانه وإليك توضيحه في مورد الإرادة :

إنَّ الفاعل إمّا أنْ يكون مؤثّراً بِطَبْعِه غيرَ عالم بفعله ، وهو الفاعل الطبيعي ، كالنار بالنسبة إلى الإحراق . وإمًّا أن يكون عالماً بفعله غير مُريد له فيصدر منه الفعل عن شعور بلا إرادة كرعشة المرتعش . وإما أن يكون عالماً مريداً عن كراهة لمراده وإنما أراده لأجل أنَّه أقل الخطرين وأضعف الضررين ، كما في الفاعل المكره . وإمّا أن يكون عالماً مريداً لكن لا عن كراهة بل عن رضا بفعله وهو الفاعل المريد الراضي بفعله . والقسمان الأخيران وإن كانا يشتركان في كون الفاعل فيهما مريداً ، لكن لمّا كان الفاعل في القسم الأول منهما مقهوراً بعامل خارجي ، لا يُعد فعله مظهر

للإختيار التام ، بخلاف الثاني فالفاعل فيه فاعل مختار تام وفعله مَجْلىً للإختيار .

وهذا الحصر الحقيقي الذي يدور بين النفي والإثبات يجرّنا إلى القول بأنَّ فاعليته سبحانه بأحد الوجوه الأربعة :

إمّا أن يكون فاعلاً فاقداً للعلم ، أو يكون عالماً فاقداً للإرادة ، أو يكون عالماً ومريداً ولكن عن كراهة لفعله لأجل إحاطة قدرة قاهرة عليه ، أو يكون عالماً ومريداً راضياً بفعله . وفاعلية الباري سبحانه غير خارجة عن إحدى هذه الوجوه . والثلاثة الأُول غير لائقة بساحته سبحانه فتعيّن كونه فاعلاً مريداً مالكاً لزمام فعله وعمله ، ولا يكون مقهوراً في الإيجاد والخلق . هذا من جانب .

ومن جانب آخر إنَّ الإرادة في المراتب الإمكانية لا تنفك عن الحدوث والتدرّج والانقضاء بعد حصول المراد ، ومن المعلوم إنَّ إجراءها بهذه السِمات على الله سبحانه ، محال لاستلزامه طروء الحدوث على ذاته . فيجب علينا في إجرائها عليه سبحانه حذف هذه الشوائب ، فيكون المراد من إرادته حينئذٍ اختياره وعدم كونه مضطراً في فعله ومجبوراً بقدرة قاهرة .

فلو صح تسمية هذا الإختيار بالإرادة فنِعم المراد ، وإلّا وجب القول بكونها من صفات الفعل .

وبعبارة أُخرى : إنَّ الإرادة صفة كمال لا لأجل كونها حادثة طارئة منقضية بعد حدوث المراد، وإنما هي صفة كمال لكونها رمز الإختيار وسِمَةَ عدم المَقْهُوريّة حتى إن الفاعل المريد المُكْرَه له قِسْط من الإختيار، حيث يختار أحد طرفي الفعل على الآخر تلو محاسبات عقلية فيرجح الفعل على الضرر المتوعد به . فإذا كان الهدف والغاية من توصيف الفاعل بالإرادة هو إثبات الإختيار وعدم المقهوريّة فتوصيفه سبحانه بكونه مختاراً غير مقهور في سلطانه ، غير مجبور في إعمال قدرته ، كاف في جري الإرادة عليه ، لأنَّ المختار واجد لكمال الإرادة على النحو الأتم والأكمل . وقد مرّ أنه يلزم في إجراء الصفات ترك المبادي والأخذ بجهة الكمال ، فكمال الإرادة ليس في

كونها طارئة زائلة عند حدوث المراد أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوة إلى الفعل أو من النقص إلى الكمال . بل كمالها في كون صاحبها مختاراً ، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله ، فلو كان هذا هو كمال الإرادة ، فالله سبحانه واجد له على النحو الأكمل إذْ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه ، ﴿ وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ ﴾[1] .

الإرادة في السُنّة

يظهر من الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أنَّ مشيئته وإرادته من صفات فعله ، كالرازقيّة والخالقيّة ، وإليك نُبَذاً من هذه الروايات :

١ - روى عاصِم بن حُمَيْد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « قلت:لم يَزَل الله مريداً ؟.قال:إنَّ المريد لا يكون إلاّ لمرادٍ معه . لم يزل الله عالماً قادراً،ثم أراد »[2] .

يبدو أنَّ الإرادة التي كانت في ذهن الراوي وسأل عنها هي الارادة بمعنى العزم على الفعل،الذي لا ينفك غالباً عن الفعل . فأراد الإمام هدايته إلى أنَّ الإرادة بهذا المعنى لا يمكن أن تكون من أوصافه الذاتية ، لأنه يستلزم قدم المراد أو حدوث المريد . ولأجل أن يتلقى الراوي معنى صحيحاً للإرادة ، يناسب مستوى تفكيره ، فَسّر (عليه السلام) الإرادة بالمعنى الذي يجري عليه سبحانه في مقام الفعل وقال : « لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد » أي ثم خلق . ولكن ما جاءت به الرواية لا ينفي أن تكون الإرادة من أوصافه الذاتية بشكل لا يستلزم قدم المراد ، وهو كونه سبحانه مختاراً بالذات غير مضطرٍ ولا مجبور .

وبذلك ظهر أنَّ لإرادته سبحانه مرحلتان كعلمه ، ولكلٍ تفسيره

---

(١) سورة يوسف : الآية ٢١ .

(٢) الكافي ، ج ١ ، باب الإرادة ، ص ١٠٩ ، الحديث الأول .

الخاص .

٢ ـ روى صَفْوان بن يَحيى قال : قلت لأبي الحسن (عليه السلام) : « أخْبِرْني عن الإرادة من الله ، ومن الخلق » .

قال : فقال (عليه السلام) : «الإرادة من الخلق الضمير ، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل،وأما من الله تعالى فإرادته،إحداثه لا غير ذلك ، لأنه لا يُروّي ولا يَهمّ ولا يتفكّر ، وهذه الصفات منفية عنه ، وهي صفات الخلق . فإرادة الله الفعل لا غير ذلك ، يقول له كن فيكون،بلا لفظ ، ولا نُطْقٍ بلسان ، ولا هِمَّة ، ولا تَفَكُّر ، ولا كَيْف لذلك ، كما أنَّه لا كَيْف له »[1] .

وهذه الرواية تتحد مع سابقتها في التفسير والتحليل. فالإرادة التي كان البحث يدور عليها بين الإمام والراوي هي الإرادة بمعنى « الضمير وما يبدو للمريد بعد الضمير من الفعل » . ومن المعلوم أنَّ الإرادة بهذا المعنى سمة الحدوث ، وآية الإمكان ، ولا يصح توصيفه سبحانه به . ولأجل ذلك ركّز الإمام على نفيها بهذا المعنى عن الباري ، فقال : « لأنه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر » .

ولكن ـ لأجل أن يتلقى الراوي مفهوماً صحيحاً عن الإرادة يناسب مستوى عقليّته فسّر الإمام الإرادة ، بالإرادة الفعليّة ، فقال : « فإرادة الله الفعل لا غير ذلك ، يقول له كن فيكون . . . ». فمع ملاحظة هذه الجهات لا يصح لنا أن نقول إنَّ الإمام بصدد نفي كون الإرادة من صفات الذات ، حتى بالمعنى المناسب لساحة قدسه سبحانه .

٣ ـ روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « المشيئة مُحْدَثَة »[2] .

والهدف من توصيف مشيئته سبحانه بالحدوث هو إبعاد ذهن الراوي

---

(١) المصدر السابق ، الحديث ٣ .

(٢) الكافي ، ج ١ ، باب الإرادة ، الحديث ٧ .

عن تفسيرها بالعزم على الفعل وجعلها وصفاً للذّات ، فإنَّ تفسير الإرادة بهذا المعنى لا يخلو عن مفاسد ، منها كون المُراد قديماً . فلأجل ذلك فسّر الإمام الإرادة بأحد معنييها وهو الإرادة في مقام الفعل وقال : « المشيئة مُحَدَثَة » ، كناية عن حدوث فعله وعدمِ قدمه .

وبذلك تقدر على تفسير ما ورد حول الإرادة من الروايات التي تركز على كونها وصفاً لفعله سبحانه[1] .

ثم إنَّ ها هنا أسئلة حول كون إرادته سبحانه من صفاته الذاتيـة ، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تقدر على الإجابة عنها . وإليك بعض تلك الأسئلة :

١ ـ إنَّ الميزان في تمييز الصفات الذاتيّة عنِ الصفات الفعلية ـ كما ذكره الشيخ الكليني في ذيل باب الإرادة ـ هو أنَّ الأُولى لا تدخل في إطار النفي والإثبات بل تكون أحادية التعلق ، فلا يقال إنَّ الله يعلم ولا يعلم ، بخلاف الثانية فإنها تقع تحت دائرة النفي والإثبات فيقال إنَّ الله يُعطي ولا يعطي . فعلى ضوء هذا ، يجب أن تكون الإرادة من صفات الفعل إذ هي مما يتوارد عليها النفي والإثبات . يقول سبحانه : ﴿ يُريدُ الله بكُمُ اليُسر وَلَا يُريدُ بكُمُ العُسْرَ ﴾[2] .

والجواب عن هذا السؤال بوجهين :

أحدهما : إنَّ الإرادة التي يتوارد عليها النفي والإثبات هي الإرادة في مقام الفعل ، وأما الإرادة في مقام الذات التي فسّرناها بكمال الإرادة وهو الإختيار ، فلا تقع في إطار النفي والإثبات .

وثانيهما : ما أجاب به صدر المتألهين معتقداً بأنَّ لله سبحانه إرادةً بسيطةً مجهولةَ الكُنه وأن الذي يتوارد عليه النفي والإثبات ، الإرادة العددية الجزئية المتحققة في مقام الفعل . وأما أصل الإرادة البسيطة ، وكونه سبحانه

---

(١) لاحظ الكافي ، لثقة الإسلام الكليني ، ج ١ ، ص ١٠٩ ـ ١١١ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

فاعلاً عن إرادة لا عن اضطرار وإيجاب ، فلا يجوز سلبه عن الله سبحانه . وأنّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين الإرادة البسيطة في مقام الذات ، التي لا تتعدد ولا تتثنى ، وبين الإرادة العددية المتحققة في مقام الفعل التي تتعدد وتتثنى ويرد عليها النفي والإثبات .

قال : « فرق بين الإرادة التفصيليّة العددية التي يقع تعلّقها بجُزْئِيٍّ من أعداد طبيعة واحدة أو بكل واحدٍ من طَرَفَيْ المقدور كما في القادرين من الحيوانات ، وبين الإرادة البسيطة الحقّة الإلهية التي يَكِلّ عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلاً عن غيرهم »[1] .

٢ ـ لو كانت الإرادة نفس ذاته سبحانه لزم قدم العالم ، لأنَّها متحدة مع الذات ،والذات موصوفة بها ،وهي لا تنفك عن المراد .

يلاحظ عليه: أولاً ـ إنَّ الإشكال لا يختص بمن جعل الإرادة بمعناها الحقيقي وصفاً لذاته سبحانه ، بل الإشكال يتوجه أيضاً على من فسّر إرادته بالعلم بالأصلح لاستناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتمّ الذي هو عَيْن ذاته ، واستحالة انفكاك المعلول عن العلّة أمر بَيِّن من غير فرق بين تَسْمِيَة هذا العلم إرادة أو غيرها ، فلو كان النظام الأصلح معلولاً لعلمه ، والمفروض أنَّ علمه قديم،للزم قدم النظام لقدم علّته .

وثانياً ـ إذا قلنا بأنَّ إرادته سبحانه عبارة عن كونه مختاراً غير ملزم بواحد من الطرفين ، لا يلزم عندئذٍ قِدَم العالم إذا اختار إيجاد العالم متأخراً عن ذاته .

وثالثاً ـ إنَّ لصدر المتألهين ومن حذا حذوه من الاعتقاد بالإرادة الذاتية البسيطة المجهولة الكُنْه ، أنْ يجيب بأنَّ جَهْلَنا بحقيقة هذه الإرادة وكيفيّة إعمالها يصُدّنا عن البحث عن كيفية صدور فعله عنه وأنّه لماذا خلق حادثاً ولم يخلق قديماً .

---

(١) الاسفار ، ج ٦ ، ص ٣٢٤ .

وها هنا نكتة نعلقها على هذا البحث بعد التنبيه على أمر وهو أنَّ الزمان كَمٌّ مُتّصل يُنتزع من حَرَكة الشيء وتغيّره من حال إلى حال ومن مكان إلى مكان ومن صورة نوعية إلى أخرى ، فمقدار الحركة عبارة عن الزمان ، ولولا المادة وحركتها لما كان للزمان مفهومٌ حقيقيٌّ بل مفهوم وهمي .

هذا ما أثبتته الأبحاث العميقة في الزمان والحركة . وقد كان القدماء يزعمون أنَّ الزمان يتولد من حركة الأفلاك والنيّرين وغير ذلك من الكواكب السيارة ، ولكن الحقيقة أنَّ كل حركة حليفة الزمان وراسمته ومولدته .

وبعبارة ادقّ : إنّ التبدّلات عنصرية كانت أو أثيرية ، مشتملة على أمرين : الأول ، حالة الانتقال من المبدأ إلى المنتهى ، سواء أكان الإنتقال في الوصف أم في الذات . الثاني ، كَوْن ذلك الانتقال على وجه التدريج والسيلان لا على نحو دَفْعي .

فباعتبار الأمر الأول تُوصف بالحركة ، وباعتبار الثاني تُوصف بالزمان . فكأنَّ شيئاً واحداً باسم التغير والتبدل والإنتقال،يكون مبدءً لانتزاع مفهومين منه ، لكن كل باعتبار خاص ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر،إنَّ المادة تتحقق على نحو التدريج والتجزئة ولا يصح وقوعها بنحو جمعي ، لأن حقيقتها حقيقة سيّالة متدرجة أشبه بسيلان الماء ، فكل ظاهرة ماديّة تتحقق تلو سبب خاص ، وما هذا حاله يستحيل عليه التحقق الجمعي أو تقدم جزء منه أو تأخره بل لا مناص عن تحقُّق كل جزء في ظرفه وموطنه ، وبهذا الاعتبار تشبه الأرقام والأعداد ، فالعدد « خمسة » ليس له موطن إلّا الوقوع بين « الأربعة والستة » . وتقدمه على موطنه كتأخره عنه مستحيل . وعلى ذلك فالأسباب والمسببات المترتبة بنظام خاص يستحيل عليها خروج أي جزء من أجزائها عن موطنه ومحله .

إذا عرفت هذا الأمر نرجع إلى بيان النكتة وهي:ماذا يريد القائل من قوله لو كانت الإرادة صفة ذاتية لله سبحانه يلزم قدم العالم ؟ فإن أراد أنَّه يلزم تحقق العالم في زمان قبله وفي فترة ماضية،فهذا ساقط بحكم المطلب الأول ، لأنَّ المفروض أنَّه لازمان قبل عالم المادة لما عرفت من أنَّ حركة

المادة ترسم الزمان وتولده .

وإنْ أراد لزوم تقديم بعض أجزائه على البعض الآخر أو على مجموع العالم فقد عرفت استحالته ، فإنَّ إخراج كل جزء عن إطاره أمرٌ مستحيل مستلزم لانعدامه .

ثم إنَّ لصدر المتألهين في هذا المقام كلاماً عميقاً فمن أراد الإطلاع فليرجع إليه[1] .

* * *

(١) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٣٦٨ .

الصفات الثبوتية الذاتية

(٨)

الأزلية والأبديـة

إنَّ الأزليَّة والأبديّة من صفاته سبحانه ، كما أنَّ الأزليّ والأبديّ من أسمائه . وقد يطلق مكانهما القديم الباقي ، فالقِدَم على الإطلاق ، والبقاء كذلك من صفاته ، وعليه فهو سبحانه قديم أزلي ، باق أبدي . ويطلق عليه الأولان لأجل أنَّه المصاحب لمجموع الأزمنة المحققة أو المقدرة في الماضي ، كما يطلق عليه الآخران لأجل أنَّه الموجود المستمر الوجود في الأزمنة الآتية محققة كانت أم مقدرة . وربما يطلق عليه السُّرمَدي بمعنى الموجود المجامع لجميع الأزمنة السابقة واللاّحقة .

وباختصار إنَّ توصيفه بالقديم الأزلي بالنسبة إلى الماضي ، وبالباقي الأبدي بالنسبة إلى المستقبل . هذا ما عليه المتكلمون في تفسير هذه الأسماء والصفات .

ولكن هذا التفسير يناسب شأن الموجود الزماني الذي يصاحب الأزمنة المحققة أو المقدرة ، الماضية أو اللاحقة ، والله سبحانه منزّه عن الزمان والمصاحبة له ، بل هو خالق للزمان سابقِه ولاحقِه ، فهو فوق الزمان والمكان ، لا يحيطه زمان ولا يحويه مكان . وعلى ذلك فالصحيح في التفسير أن يقال إنَّ الموجود الإمكاني ما يكون وجوده غير نابع من ذاته ، بل يكون مسبوقاً بالعدم ويطرأ عليه الوجود من قِبَل عِلّته ، ويقابله واجب الوجود

وهو ما يكون وجوده نابعاً من ذاته ، وواجباً بذاته ، يمتنع عليه تطرق العدم ولا يلابسه أبداً . ومثل ذلك لا يسبق وجوده العدم ، فيكون قديماً أزلياً . كما يمتنع أن يطرأ عليه العَدَم ، فيكون أبدياً باقياً .

وباختصار ، ضرورة الوجود وحتميتُه طاردةٌ للعدم أزلاً وأبداً وإلّا لا يكون واجب الوجود بل ممكنه ، وهو خلف الفرض .

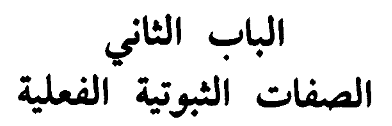
وأما برهان هذه الصفات الأربع التابعة لوجوب وجوده فقد مضى بيانه عند البحث عن لزوم انتهاء الموجودات الإمكانية إلى واجب ضروري قائم بنفسه وبذاته ، وإلّا يمتنع ظهور الموجودات الإمكانية وتحققها .

وأمّا عدّ الأزلي والأبدي والقديم والباقي من أسمائه سبحانه ، فعلى القول بأنَّ أسماءه سبحانه توقيفية ، لا يصح تسميته تعالى إلّا بما ورد في الكتاب والسنَّة . والذي ورد منها في الروايات المروية عن الرسول الكريم والأئمة (عليهم السلام) هو الأخيران أعني « القديم » و« الباقي » ، دون الأوّلَيْن ، كما سيوافيك في آخر الفصل عند التعرض لأسمائه تعالى في الكتاب والسنَّة .

إلى هنا تم البحث عن الصفات الثبوتية الذاتية وهي لا تنحصر في الثمانية التي تعرضنا لها ، فكل كمال يعد كمالاً مطلقاً فهو تعالى متصف به ، كما أنَّ كل نقص فهو منزه عنه . وكلُّ أسمائه التي وردت في الكتاب والسنَّة تشير إلى كماله تعالى وتدفع الحاجة والنقص عن ساحة قدسه ، فلو أردنا توصيفه سبحانه بوصف واحد جَمْعيّ ، فهو الكمال المُطلق أو الغِنى المحض . وإذا أردنا تفسير ذلك الكمال والوصف الواحد الجامع لجميع الصفات ، فيكفي جعل الصفات الثمان الثبوتية التي بحثنا عنها شرحاً له . ومن هنا يجعل الإسم الواحد من أسمائه سبحانه وهو « الله » رمزاً للذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية .

هذا كله حول صفاته الثبوتيَّة الذاتيّة ، ويقع البحث في الباب الثاني التالي حول صفاتِهِ الثبوتيَّة الفعليّة ، وقد تقدم الفرق بينهما وتأتي الإشارة إليه مجدَّداً .

* * *



الباب الثاني
الصفات الثبوتية الفعلية

١ ـ التَّكلُّم .
٢ ـ الصِّدق .
٣ ـ الحِكْمة .



الصفات الثبوتية الفعلية

قد عرفت عند تقسيم صفاته سبحانه أنّها على نوعين : صفات الذات ، وصفات الفعل ، وقلنا بأن الفرق بين النوعين هو أنّ الصفات التي يكفي في توصيفه سبحانه بها فرض ذاته فهي صفات الذات ، كالقدرة والحياة والعِلْم .

وأما الصفات التي يتوقف توصيفه سبحانه بها على صدور فعل منه وفرض شيء غير الذات فهي صفات الفعل المنتزعة من فعله سبحانه . وإلى هذا الفرق يرجع ما اشتهر في الكتب الكلامية من أنّ كل وصف لا يقبل النفي والإثبات ويكون أحاديّ التعلّق فهو صفة الذات ، وما لا يكون كذلك ويقع في إطار النفي تارة والإثبات أخرى فهو صفة الفعل . فلا يقال إنه سبحانه يعلم ولا يعلم ، ولكن يقال إنه سبحانه يغفر ولا يغفر . والهدف في هذا المقام هو البحث عن بعض صفات فعله سبحانه كالتكلّم والصّدق ، فهو سبحانه متكلم وصادق . فإنّ له سبحانه حسب أسمائه وصفاته مجالي في عالم الإيجاد ، ومظاهر في عالم الخَلْق ، فهو مُحيي ومُميت ، ورازق ومُنعم ، ورحيم وغفور إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته التي ستوافيك في آخر الفصل بإذنه تعالى .

* * *



الصفات الفعلية

(١)

التَّكـلُّم

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب والسنَّة على كونه سبحانه متكلماً ويبدو أنَّ البحث في هذا الوصف هو أوّل مسألة طرحت على بساط المناقشات في تاريخ علم الكلام وإن لم يكن أمراً قطعياً . وقد شغلت مسألة الكلام الإلهي ، وأنه ما هو ، وهل هو حادث أو قديم ، بال العلماء والمفكّرين الإسلاميين في عصر الخلفاء ، وحدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامية ذكرها التاريخ وسجل تفاصيلها وعرفت بـ « محنة خلق القرآن » ويمكننا أن نلاحظ لذلك عاملين رئيسيين :

الأول : الفتوحات الإسلامية التي أوجبت اختلاط المسلمين بغيرهم وصارت مبدأً لاحتكاك الثقافتين الإسلامية والأجنبية . وفي ذلك الخضمّ المشحون بتضارب الأفكار طرحت مسألة تكلمه سبحانه في الأوساط الإسلامية .

الثاني : ترويج الخلفاء البحث عن هذه المسألة ونظائرها حتى ينصرف المفكرون عن نقد أفعالهم وانحرافاتهم .

ولا بدّ من التنبيه على مصدر بث هذه الفكرة بالخصوص فنقول : إنَّ البحث في حقيقة كلامه سبحانه أولاً ، وكونه مخلوقاً أو غير مخلوق ، حادثاً

أو قديماً ثانياً ، مما أثاره النصارى الذين كانوا في حاشية البيت الأموي وعلى رأسهم يوحنا الدمشقي الذي كان يشكّك المسلمين في دينهم . فبما أن القرآن نصّ على أنَّ عيسى بن مريم كلمة الله ألقاها إلى مريم ، صار ذلك وسيلة لأن يبث هذا الرجل بين المسلمين قِدَم كلمة الله عن طريق خاص ، وهو أنه كان يسألهم : أكلمة الله قديمة أو لا ؟ .

فإنْ قالوا : قديمة .

قال : ثبت دعوى النصارى بأنَّ عيسى قديم .

وإن قالوا : لا .

قال : زعمتم أنَّ كلامه مخلوق .

فلأجل ذلك قامت المعتزلة لحسم مادة النزاع ، فقالوا : إنَّ القرآن حادث لا قديم ، مخلوق لله سبحانه .

ولمّا لم تكن هذه المسألة مطروحة في العصور السابقة بين المسلمين تشعبت فيها الآراء وتضاربت الأقوال ، حتى لقد صدرت بعض النظريات الموهونة جداً كما سيأتي . لكن نظرية المعتزلة لاقت القبول في عصر الخليفة المأمون إلى عصر المتوكل ، إلاّ أنَّ الأمر انقلب من عصر المتوكل إلى زمن انقضاء المعتزلة لصالح أهل الحديث والحنابلة .

وفي الفترتين وقعت حوادث مؤسفة وأريقت دماء بريئة ، شغلت بال المسلمين عن التفكر فيما يهمهم من أمر الدّين والدّنيا ، وكم لهذه المسألة من نظير في تاريخ المسلمين !! .

وقبل الخوض في المقصود نقدم أُموراً :

الأول ـ إنَّ وصف الكلام عند الأشاعرة والكلابيّة ـ الذين أثبتوا لله كلاماً قديماً ـ من صفات الذات ، بخلاف المعتزلة والإمامية فهو عندهم من صفات فعله وسيوافيك الحق في ذلك . وقد حدث ذلك الاختلاف من ملاحظة قياسين متعارضين ، فالأشاعرة تبعوا القياس التالي :

كلامه تعالى وصف له ، وكل ما هو وصف له فهو قديم ، فكلامه تعالى قديم . وأما غيرهم فقد تبعوا قياساً غيره ، وهو : كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متفاوتة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه تعالى حادث .

والأشاعرة ـ لأجل تصحيح كونه قديماً ـ فسّروه بأنّه معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي . والمعتزلة والإمامية أخذوا بالقياس الثاني وقالوا إنّ معنى كلامه أنّه موجد للحروف والأصوات في الخارج ، فهو حادث .

ولبعض الحنابلة هنا قول آخذ بكلا القياسين المتناقضين حيث قالوا إنّ كلامه حروف وأصوات قائمة بذاته وفي الوقت نفسه هي قديمة ، وهذا من غرائب الأقوال والأفكار .

الثاني : إنَّ تفسير كونه سبحانه متكلماً لا ينحصر في الآراء الثلاثة المنقولة عن الأشاعرة والعدلية (المعتزلة والإمامية) والحنابلة ، بل هناك رأي رابع أيدّته البراهين الفلسفية وأوضحته النصوص القرآنية وورد في أحاديث أئمة أهل البيت ، وحاصله : إنَّ العالم بجواهره وأعراضه ، فعلُه وفي الوقت نفسه كلامُه ، وسوف يوافيك توضيح هذه النظرية .

الثالث : إن الطريق إلى ثبوت هذه الصفة عند الأشاعرة هو العقل وعند العدلية هو السمع ، وسوف يوافيك دليل الأشاعرة عند البحث عن نظريتهم . وأمّا النقل فقد تضافرت الآيات على توصيفه به ، قال تعالى : ﴿ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ الله ﴾[1] . وقال تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ الله مُوسى تَكْليماً ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ وَلَمَّا جاءَ مُوسى لِميقاتِنا وَكَلَّمه رَبُّه ﴾[3] . وقال تعالى : ﴿ ومَا كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ الله إلاّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَو يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٥٣ .
(٢) سورة النساء : الآية ١٦٤ .
(٣) سورة الأعراف : الآية ١٤٣ .

بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾[1] وقد بَيَّن تعالى أن تكليمه الأنبياء لا يعدو عن الأقسام التالية :

١ ـ « إلَّا وحياً » .

٢ ـ « أو من وراء حجاب » .

٣ ـ « أو يرسل رسولاً » .

فقد أشار بقوله : ﴿ إلَّا وحياً ﴾ إلى الكلام المُلقى في روْع الأنبياء بسرعة وخفاء .

كما أشار بقوله : ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ إلى الكلام المسموع لموسى (عليه السلام) في البقعة المباركة . قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا أَتاها نُودِيَ مِـنْ شَاطِيءِ الوَادِي الأَيْمَنِ في البُقْعَةِ المُبارَكَةِ ، مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسى إِنِّي أنا اللهُ رَبُّ العَالَمِين ﴾[2] .

وأشار بقوله : ﴿ أو يرسل رسولاً ﴾ إلى الإلقاء الذي يتوسط فيه ملك الوحي ، قال سبحانه : ﴿ نَـزَلَ بِهِ الـرُّوحُ الأَمِـينُ * عَلَى قَلْبِـكَ ﴾[3] ففي الحقيقة الموحي في الأقسام الثلاثة هو الله سبحانه تارة بلا واسطة بالإلقاء في الرَّوْع ، أو بالتكلم من وراء حجاب بحيث يُسمع الصوت ولا يُرى المتكلم ، وأُخرى بواسطة الرسول . فهذه الأقسام الثلاثة هي الواردة في الآية المباركة .

الرابع : في حقيقة كلامه سبحانه .

قد عرفت أنه لا خلاف بين المسلمين في توصيفه سبحانه بالتكلم وإنما الخلاف في حقيقته أولاً ، ويتفرع عليه حدوثه وقدمه ثانياً ، فيجب البحث في مقامين .

* * *

---

(١) سورة الشورى : الآية ٥١ .

(٢) سورة القصص : الآية ٣٠ .

(٣) سورة الشعراء : الآيتان ١٩٣ و ١٩٤.

المقام الأول ـ حقيقة كلامه تعالى

إليك فيما يلي الآراء المطروحة في حقيقة كلامه تعالى :

أ ـ نظرية المعتزلة : قالت المعتزلة ، كلامه تعالى أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي . وقد صرح بذلك القاضي عبد الجبار فقال : « حقيقة الكلام ، الحروف المنظومة ، والأصوات المقطّعة ، وهذا كما يكون مُنْعِماً بِنعْمَةٍ توجَد في غيره ، ورازقاً بِرزْقٍ يُوجد في غيره ، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام في غيره وليس من شرط الفاعل أن يَحِلّ عليه الفعل »[1] .

والظاهر أنَّ كونه سبحانه متكلماً بهذا المعنى لا خلاف فيه ، إنّما الكلام في حصر التكلم بهذا المعنى . قال في شرح المواقف : « هذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره بل نحن نقوله ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى ولكن نثبت أمراً وراء ذلك »[2] .

يلاحظ على هذه النظرية أنَّ ما ذكره من تفسير كلامه سبحانه بإيجاد الحروف والأصوات في الأشياء ، إنّما يصح في الكلام الذي يخاطب به سبحانه شخصاً أو أمة . فطريقه هو ما ذكره المعتزلة ، وإليه ينظر ما ذكرنا من الآيات حول تكليمه سبحانه موسى أو غيره[3] . وامَّا إذا لم يكن هناك مخاطب خاص لجهة الخطاب فلا بدّ أن يكون كلامه سبحانه على وجه الإطلاق هو فعله المُنْبِىء عن جماله ، المظهر لكماله . فاكتفاء المعتزلة بما ذكَروا من التفسير إنّما يناسب القسم الأول ، وأمَّا القسم الثاني فلا ينطبق عليه . إذ فعله على وجه الإطلاق ليس من قبيل الأصوات والألفاظ ، بل عبارة عن الأعيان الخارجية والجواهر والأعراض . وقد سَمَّى سبحانه فعلَه

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، المتوفي عام ٤١٥ ، ص ٥٢٨ . وشرح المواقف للسيد الشريف ص ٤٩٥ .

(٢) شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٧٧ . وسيوافيك الأمر الآخر الذي يثبته الأشاعرة .

(٣) قال سبحانه : ﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمَاً ﴾ سورة النساء : الآية ١٦٤ . وقال سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وَحْياً . . ﴾ سورة الشورى : الآية ٥١ .

كلاماً في غير واحد من الآيات وهذه هي النظرية التي نذكرها فيما يلي :

ب ـ **نظرية الحكماء** : لا شك أنَّ الكلام في أنظار عامة الناس هو الحروف والأصوات الصادرة من المتكلم ، القائمة به . وهو يحصل من تَمَوُّج الهواء واهتزازه بحيث إذا زالت الأمواج زال الكلام معه . ولكن الإنسان الاجتماعي يتوسَّع في إطلاقه فيطلق الكلام على الخطبة المنقولة أو الشعر المروي عن شخص ، ويقول هذا كلام النبي أو إلقاء امرىء القيس ، مع أنَّ كلامهما قد زال بزوال الموجات والاهتزازات . وما هذا إلاّ من باب التوسُّع في الإطلاق ومشاهدة ترتّب الأثر على المروي والمنقول .

وعلى هذا فكل فعل من المتكلم أفاد نفس الأثر الذي يفيده كلامه من إبراز ما يكتنفه الفاعل في سريرته من المعاني والحقائق ، يصّح تسميته كلاماً من باب التوسّع والتّطوير . وقد عرفت أنَّ المصباح وضع حينما وضع على مصداق بسيط لا يعدو الغصن المشتعل . ولكن لما كان أثره ـ وهو الإنارة ـ موجوداً في الجهاز الزيتي والغازي والكهربائي أطلق على الجميع ، ومثل ذلك الحياة على النحو الذي أوضحناه . فإذا صحت تلك التسمية وجاز ذلك التوسع في ذينك اللفظين ، يجوز في لفظ « الكلام » فهو وإنْ وُضع يوم وضع للأصوات والحروف المتتابعة الكاشفة عمّا يقوم في ضمير المتكلم من المعاني ، إلاّ أنّه لو وجد هناك شيء يفيد ما تفيده الأصوات والحروف المتتابعة بنحو أعلى وأتم لصحت تسميته كلاماً أو كلمة . وهذا الشيء الذي يمكن أن يقوم مقام الكلام اللفظي هو فعل الفاعل الذي يليق أن يسمى بالكلام الفعلي ، ففعل كل فاعل يكشف عن مدى ما يكتنفه الفاعل من العلم والقدرة والعظمة والكمال . غير أنَّ دلالة الألفاظ على السرائر والضمائر اعتبارية ودلالة الأفعال والآثار على ما عليه الفاعل والمؤثر من العظمة تكوينية .

ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه يصف عيسى بن مريم بأنّه كلمة الله التي ألقاها إلى مريم العذراء ويقول :

﴿ يآ أهْلَ الكِتابِ لا تَغْلُوا في دينِكُمْ ولا تَقُولُوا على اللهِ إلاّ الحقَّ . إنَّما المَسيحُ عيسى ابْنُ مَرْيَمَ رَسولُ اللهِ وكَلِمَتُهُ ألقاها إلى مَرْيَمَ ورُوحٌ مِنْهُ ﴾[1] .

وكيف لا يكون سيدنا المسيح كلمةَ الله مع أنه يكشف عن قدرةِ الله سبحانه على خلق الإنسان في الرحم من دون لقاء بين أُنثى وذكر ، ولأجل ذلك عدّ وجوده آية ومعجزة .

وفي ضوء هذا الأصل يَعُدّ سبحانه كل ما في الكون من كلماته ويقول : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾[2] .

ويقول سبحانه : ﴿ وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ والبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِماتُ اللهِ ﴾[3]

يقول علي (عليه السلام) : « يَقُول لِما أَرادَ كَوْنَهُ:كُنْ ، فَيَكُونُ . لا بِصَوْتٍ يَقْرَع ، ولا بِنداءٍ يُسمع ، وإنَّما كلامُه سبحانَهُ فِعلٌ منه ، أَنشأه ومثّلهُ ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كانَ قديماً لكان إلهاً ثانياً »[4] .

وقد نقل عنه (عليه السلام) أنّه قال مبيّناً عظمة خلقة الإنسان :

أتزعم أنّكَ جـرمٌ صغيرٌ وفيكَ انطوى العالمُ الأكبرُ
وأنتَ الكتابُ المبينُ الذي بـأحْرُفِهِ يَظْهَـرُ المُضْمَـرُ

فكل ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية كلماته ، وتخبر عمّا في المبدأ من كمالٍ وجمالٍ وعلمٍ وقدرةٍ .

وهناك كلام للعلامة الطباطبائي قدس سره نأتي بخلاصته :

---

(١) سورة النساء : الآية ١٧١ .
(٢) سورة الكهف : الآية ١٠٩ .
(٣) سورة لقمان : الآية ٢٧ .
(٤) نهج البلاغة ، الخطبة ١٧٩، ج٢، ص ١٢٢، ط عبده.

ما يُسمى عند الناس قولاً وكلاماً عبارةٌ عن إبراز الإنسان المتكلم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصوات مؤلفة موضوعة لمعنى ، فإذا قرع سمعُ المخاطب أو السامع انتقل المعنى الموجود في ذهن المتكلم إلى ذهنهما فحصل بذلك الغرض من الكلام وهو التفهيم والتَفَهّم . وهناك نكتة نبه عليها الحكماء فقالوا : حقيقة الكلام متقوّمة بما يدل على معنى خفي مُضمر ، وأما بقية الخصوصيات ككونه بالصوت الحادث في صدر الإنسان ، ومروره من طريق الحنجرة واعتماده على مقاطع الفم وكونه بحيث يقبل أنْ يقع مسموعاً ، فهذه خصوصيات تابعة للمصاديق وليست دخيلة في حقيقة المعنى الذي يَتَقَوّم به الكلام .

فالكلام اللفظي الموضوع ، الدال على ما في الضمير ، كلام . وكذا الإشارة الوافية لإراءة المعنى ، كلام ، كما أنَّ إشارتك بيدك إلى القعود والقيام ، أمر وقول . وكذا الوجودات الخارجية فإنها لمَّا كانت حاكية بوجودها عن وجود علّتها ، وبخصوصياتها عن الخصوصيات الكامنة فيها ، صارت الوجودات الخارجية ـ بما أنَّ وجودها مثال لكمال علّتها ـ كلاماً . وعليه فمجموع العالم الإمكاني كلام الله سبحانه ، يتكلم به بإيجاده وإنشائه ، فيظهر المكنون من كمال أسمائه وصفاته . وكما أنه تعالى خالق العالَم والعالَم مخلوقه ، كذلك هو تعالى متكلم بالعالم ، مظهر به خبايا الأسماء والصفات ، والعالم كلامه[1] .

قال أمير المؤمنين وسيد الموحدين (عليه السلام) في نهج البلاغة : « يُخْبِرُ لا بلسانٍ ولَهَواتٍ ، ويَسْمَعُ لا بخُروق وأدواتٍ ، يقول ولا يَلفِظُ ، ويَحْفَظُ ولا يَتَحَفَّظُ ، ويُريد ولا يُضْمِر ، يُحِبّ ويرضى من غير رِقّة ، ويُبْغِض ويغضب من غير مشقّة ، يقول لمن أراد كونه: كن. فيكون ، لا بصوت يَقْرَع ، ولا بنداءٍ يُسْمَع ، وإنما كلامه سبحانه فِعْلٌ منه أنشأه ومَثَّلَهُ ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً »[2] .

---

(١) الميزان ، ج ٢ ، ص ٣٢٥ ، ط بيروت، بتلخيص.

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ١٧٩، ج٢، ص ١٢٢، ط عبده.

وإلى ذلك يشير المحقق السبزواري في منظومته بقوله :

لسالك نهج البلاغة انتَهَج كلامه سبحانه الفعل خَرَج
إنْ تَدْرِ هذا ، حمدَ الأشيا تعرِف إنْ كلماتُه إليها تُضف[1] .

إلى هنا وقفت على نظرية الحكماء في كلامه سبحانه وقد حان وقت البحث عن نظرية الأشاعرة في هذا المقام .

ج ـ **نظرية الأشاعرة** : جعلت الأشاعرة التكلم من الصفات الذاتيّة ، ووصفوا كلامه سبحانه بالكلام النفسي ، وقالوا : إنَّ الكلام النفسي غير العلم وغير الإرادة والكراهة . وقد تفننوا في تقريب ما ادّعوه بفنون مختلفة ، وقبل أن نقوم بنقل نصوصهم نرسم مقدمة مفيدة في المقام فنقول : لا شك أنَّ المتكلم عندما يخبر عن شيء ففيه عدة تصورات وتصديق ، كلها من مقولة العلم، أما التصور فهو عبارة عن إحضار الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذهن . وأما التصديق فهو الإذعان بنفس النسبة على المشهور . ولا شك أنَّ التصور والتصديق شعبتا العلم . والعلم ينقسم إليهما . وقد قالوا : العلم إنْ كان إذعاناً بالنسبة فتصديق وإلاَّ فتصور . هذا في الإخبار عن الشيء .

وأما الإنشاء ، ففي مورد الأمر ، إرادة في الذهن،وفي مورد النهي ، كراهة فيه . وفي الاستفهام والتمني والترجيّ ما يناسبها .

فالأشاعرة قائلون بأنَّ في الجمل الإخبارية ـ وراء العلم ـ وفي الإنشائية ، كالأمر والنهي مثلاً ، وراء الإرادة والكراهة ، شيء في ذهن المتكلم يسمى بالكلام النفسي وهو الكلام حقيقة ، وأما الكلام اللفظي فهو تعبير عنه ، وهذا الكلام (النفسي) في الإنسان حادث بتبع حدوث ذاته ، وفيه سبحانه قديم لقدم ذاته ، ولأجل إيضاح الحال نأتي بنصوص أقطاب الأشاعرة في المقام .

---

(١) شرح منظومة السبزواري ، لناظمها ، ص ١٩٠ .

١ ـ قال الفاضل القوشجي في شرح التجريد : « إنّ من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو إستخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبّر عنها ، نسمّيها بالكلام الحسّي . والمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خِلْده ، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ، ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع على موجبه ، هو الذي نسمّيه الكلام »[1] .

ولا يخفى أن ما ذكره مجمل لا يعرب عن شيء واضح ، ولكن الفضل بن روزبهان ذكر كلاماً أوضح من كلامه .

٢ ـ قال الفضل في نهج الحق : « إنّ الكلام عندهم لفظ مشترك يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة ، وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة ، وهو قديم قائم بذاته . ولا بد من إثبات هذا الكلام ، فإنّ العرف لا يفهمون من الكلام إلّا المؤلف من الحروف والأصوات فنقول :

ليرجع الشخص إلى نفسه أنّه إذا أراد التكلّم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنّه يزوّر ويرتب معاني فيعزِم على التكلّم بها ، كما أنّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم فإنه يرتب في نفسه معاني وأشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا . فالمنصف يجد من نفسه هذا البتّة . فها هو الكلام النفسي .

ثم نقول على طريقة الدليل إنّ الألفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفسي »[2] .

يلاحظ عليه : إنّ ما ذكره صحيح ولكن المهم إثبات أنّ هذه المعاني في الإخبار غير العلم ، وهو غير ثابت بل الثابت خلافه ، وأنّ المعاني التي تدور في خِلْد المتكلم ليست إلّا تصور المعاني المفردة ، أو المركبة ، أو

---

(١) شرح التجريد للقوشجي ، ص ٤٢٠ .

(٢) نهج الحق المطبوع في ضمن دلائل الصدق ، ص ١٤٦ ، ط النجف .

الإذعان بالنسبة ، فيرجع الكلام النفسي إلى التصورات والتصديقات ، فأي شيء هنا وراء العلم حتى نسمّيه بالكلام النفسي . كما أنّه عندما يرتب المتكلم المعاني الإنشائية ، فلا يرتب إلا إرادته وكراهته أو ما يكون مقدمة لهما ، كتصور الشيء والتصديق بالفائدة . فيرجع الكلام النفسي في الإنشاء إلى الإرادة والكراهة ، فأي شيء هنا غيرهما وغير التصوّر حتى نسميه بالكلام النفسي . وعند ذلك لا يكون التكلم وصفاً وراء العلم في الإخبار ووراءه مع الإرادة في الإنشاء . مع أنَّ الأشاعرة يصرّون على إثبات وصف للمتكلم وراء العلم والإرادة ، ولأجل ذلك يقولون : كونه متكلماً بالذات ، غير كونه عالماً ومريداً بالذات . والأوْلى أن نستعرض ما استدلوا به على أنَّ الكلام النفسي شيء وراء العلم . وهذا بيانه :

الأول : إنَّ الكلام النفسي غير العلم لأن الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه ، فالإخبار عن الشيء غير العلم به . قال السيد الشريف في شرح المواقف : « والكلام النفسي في الإخبار معنى قائم بالنفس لا يتغير بتغير العبارات وهو غير العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه ، بل يعلم خلافه ، أو يشكّ فيه »[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ المراد من رجوع كل ما في الذهن في ظرف الإخبار إلى العلم ، هو الرجوع إلى العلم الجامع بين التصور والتصديق . فالمخبر الشاك أو العالم بالخلاف يتصور الموضوع والمحمول والنسبة الحُكميّة ثم يخبر . فما في ذهنه من هذه التصورات الثلاثة لا يخرج عن إطار العلم ، وهو التصور . نعم ليس في ذهنه الشق الآخر من العلم وهو التصديق . ومنشأ الإشتباه تفسير العلم بالتصديق فزعموا أنّه غير موجود عند الإخبار في ذهن المُخبر الشاك أو العالِم بالخلاف ، والغفلةُ عن أنَّ عدم وجود العلم بمعنى التصديق لا يدُلّ على عدم وجود القسم الآخر من العلم وهو التصوّر .

---

(١) شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٩٤ .

الثاني : ما استدلوا به في مجال الإنشاء قائلين بأنه يوجد في ظرف الإنشاء شيء غير الإرادة والكراهة ، وهو الكلام النفسي ، لأنه قد يأمر الرجلُ بما لا يريده ، كالمُخْتَبِر لعبده هل يطيعُه أو لا ، فالمقصود هو الإختبار دون الإتيان[1] .

يلاحظ عليه : أولاً : إنَّ الأوامر الإختيارية على قسمين :

قسم تتعلق الإرادة فيه بنفس المقدِّمة ولا تتعلق بنفس الفعل ، كما في أمره سبحانه « الخليل » (عليه السلام) بذبح اسماعيل . ولأجل ذلك لما أتى « الخليل » بالمقدمات نودي ﴿ **أَنْ يا إِبْـراهِيمُ قَدْ صَـدَّقْتَ الرُّؤْيَا** . . . ﴾[2] .

وقسم تتعلق الإرادة فيه بالمقدمة وذيسها غاية الأمر أنَّ الداعي إلى الأمر مصلحة مترتبة على نفس القيام بالفعل ، لا على ذات الفعل ، كما إذا أمر الأميرُ أحدَ وزرائه في الملأ العام بإحضار الماء لتفهيم الحاضرين بأنّه مطيع غير متمرّد . وفي هذه الحالة ـ كالحالة السابقة ـ لا يخلو المقام من إرادة ، غاية الأمر أنَّ القسم الأول تتعلق الإرادة فيه بالمقدمة فقط ، وهنا بالمقدمة مع ذيسها . فما صحّ قولُهم إنّه لا توجد الإرادةُ في الأوامر الإختبارية .

وثانياً : إنَّ الظاهر من المستدل هو تصور أنَّ إرادة الآمر تتعلق بفعل الغير ، أي المأمور ، فلأجل ذلك يحكم بأنّه لا إرادة متعلّقة بفعل الغير في الأوامر الإمتحانية ، ويستنتج أنَّ فيها شيئاً غير الإرادة ربما يسمى بالطلب عندهم أو بالكلام النفسي . ولكن الحق غير ذلك فإنَّ إرادة الآمر لا تتعلق بفعل الغير لأنَّ فعله خارج عن إطار اختيار الآمر ، وما هو كذلك لا يقع متعلقاً للإرادة . فلأجل ذلك ، إنَّ ما اشتهر من القاعدة من تعلّق إرادة الآمر والناهي بفعل المأمور به،كلامٌ صوري ، إذْ هي لا تتعلق إلّا بالفعل الإختياري وليس

---

(1) نفس المصدر .
(2) سورة الصافات : الآية ١٠٥ .

فعل الغير من أفعال الآمر الإختيارية ، فلا محيص من القول بأن إرادة الآمر متعلقة بفعل نفسه وهو الأمر والنهي ، وإن شئت قلت إنشاء البعث إلى الفعل أو الزجر عنه ، وكلاهما واقع في إطار اختيار الآمر ويعدان من أفعاله الإختيارية .

نعم ، الغاية من البعث والزجر هو انبعاث المأمور إلى ما بُعث إليه ، أو انتهاؤه عمّا زُجر عنه لعلم المكلِّف بأنَّ في التخلف مضاعفات دنيوية أو أخروية .

وعلى ذلك يكون تعلق إرادة الآمر في الأوامر الجدّية والإختبارية على وزانٍ وهو تعلق إرادته ببعث المأمور وزجره ، لا فعل المأمور ولا انزجاره فإنه غاية للآمر لا مراد له . فالقائل خلط بين متعلَّق الإرادة ، وما هو غاية الأمر والنهي .

وربما يبدو في الذهن أن يُعترض على ما ذكرنا بأنَّ الآمر إذا كان إنساناً لا تتعلق إرادته بفعل الغير لخروجه عن اختياره وأما الـواجب سبحانه فهو آمر قاهر ، إرادته نافذة في كل شيء ، ﴿ **إنْ كُلُّ مَنْ في السَّمٰوٰاتِ والأَرْضِ إلاّ آتي الرَّحمٰنِ عبداً** ﴾[1] .

ولكنَّ الإجابة عن هذا الإعتراض واضحة ، فإنَّ المقصود من الإرادة هنا هو الإرادة التشريعية لا الإرادة التكوينية القاهرة على العباد المُخرجة لهم عن وصف الإختيار الجاعلة لهم كآلة بلا إرادة ، فهي خارجة عن مورد البحث .

قال سبحانه : ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ في الأَرْضِ جَميعاً** ﴾[2] . فهذه الآية تعرب عن عدم تعلق مشيئته سبحانه بإيمان من في الأرض ، ولكن من جانب آخر تعلقت مشيئته بإيمان كل مكلف واع . قال سبحانه : ﴿ **والله**

---

(١) سورة مريم : الآية ٩٣ .

(٢) سورة يونس : الآية ٩٩ .

يَقولُ الحَقّ وَهُوَ يَهْدي السَّبيلَ ﴾[1] . فقوله : « الحقّ » عام ، كما أنَّ هدايته السبيل عامة مثله لكل الناس .

وقال سبحانه : ﴿ يُريدُ الله لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾[2] ، إلى غير ذلك من الآيات الناصَّة على عموم هدايته التشريعية[3] .

الثالث ـ إنَّ العصاة والكفار مكلّفون بما كُلّف به أهل الطاعة والإيمان بنصّ القرآن الكريم ، والتكليف عليهم لا يكون ناشئاً من إرادة الله سبحانه وإلّا لزم تفكيك إرادته عن مراده ، ولا بدّ أن يكون هناك منشأ آخر للتكليف وهو الذي نسميه بالكلام النفسي تارة ، والطلب أُخرى ، فيستنتج من ذلك أنّه يوجد في الإنشاء شيء غير الإرادة .

وقد أجابت عنه المعتزلة بأن إرادته سبحانه لو تعلقت بفعل نفسه فلا تنفك عن المراد ، وأمّا إذا تعلَّقتْ بفعل الغير ، فبما أنَّها تعلقت بالفعل الصادر من العبد عن حرية واختيار فلا محالة يكون الفعل مسبوقاً باختيار العبد ، فإن أراد واختار العبد يتحقق الفعل ، وإن لم يرد فلا يتحقق .

وبعبارة أخرى : لم تتعلق مشيئته سبحانه على صدور الفعل من العبد على كل تقدير ، أيْ سواء أراده أمْ لم يرده ، وإنّما تعلقت على صدوره منه بشرط سبق الإرادة ، فإنْ سبقت يتحقق الفعل وإلاَّ فلا .

والأوْلى أنْ يقال : إنَّ إرادته سبحانه لا تتخلف عن مراده مطلقاً من غير فرق بين الإرادة التكوينيَّة والإرادة التشريعيَّة . أمّا الأُولى ، فلأنَّه لو تعلقت إرادته التكوينية على إيجاد الشيء مباشرة أوْ عن طريق الأسباب فيتحقق لا محالة ، قال سبحانه : ﴿ إنَّما أمْرُهُ إذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ

---

(1) سورة الأحزاب : الآية ٤ .
(2) سورة النساء : الآية ٢٦ .
(3) سيوافيك البحث مفصلاً في عموم هدايته سبحانه في ختام الفصل السّادس من الكتاب .

فَيَكُونُ ﴾[1] .

وأمّا الثّانية ، فلأن متعلّقها هو نفس الإنشاء والبعث ، أو نفس الزجر والتنفير ، وهو متحقق بلا شك في جميع أوامره ونواهيه ، سواء امتثل العبد أمْ خالف .

وأمّا فعل العبد وانتهاؤه فليسا متعلقين للإرادة التشريعية في أوامره ونواهيه ، فتخلّفُهما لا يُعَدّ نقضاً للقاعدة ، لأنَّ فعل الغير لا يكون متعلقاً لإرادة أحد ، لعدم كون فعل الغير في اختيار المريد[2] . ولأجل ذلك قلنا في محله إنَّ الإرادة التشريعية إنما تتعلق بفعل النفس ، أيْ إنشاء البعث والزجر ، لا فعل الغير .

فخرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ الإرادة التشريعيَّة موجودة في مورد العُصاة والكُفّار ، والمتعلّق متحقق ، وإنْ لم يمتثل العبد .

الرابع ـ ما ذكره الفَضْل بن رُوزبَهان من أنَّ كلّ عاقل يعلم أنَّ المتكلم من قامت به صفة التكلّم ، ولو كان معنى كونه سبحانه متكلماً هو خَلْقُه الكلام ، فلا يكون ذلك الوصف قائماً به ، فلا يقال لخالق الكلام متكلم ، كما لا يقال لخالق الذَوْق أنّه ذائق[3] .

يلاحظ عليه : إنَّ قيام المبدأ بالفاعل ليس قسماً واحداً وهو القسم الحلولي ، بل له أقسام ، فإنَّ القيام منه ما هو صدوري ، كالقتل والضرب في القاتل والضّارب ، ومنه حُلولي كالعلم والقدرة في العالِم والقادر . والتَّكَلُّم كالضرب ليس من المبادىء الحُلولية في الفاعل بل من المبادىء الصدوريّة ، فلأجل أنّه سبحانه موجِد الكلام يطلق عليه أنّه متكلم وزان إطلاق القاتل عليه سبحانه . بل ربما يصح الإطلاق وإنْ لم يكن المبدأ قائماً

---

(١) سورة يس : الآية ٨٢ .

(٢) حتى لو كان المريد هو الله تعالى ـ وإن أمكن ـ وإلا كان على وجه الإلجاء والجبر المنفيين عنه سبحانه كما سيأتي في الفصل السادس .

(٣) دلائل الصّدق ، ج ١ ، ص ١٤٧ ، ط النَّجف الأشرف .

بالفاعل أبداً لا صدورياً ولا حُلوليّاً بل يكفي نوع ملابسة بالمبدأ ، كالتّمار واللبّان لبائع التمر واللبن . وأما عدم إطلاق الذائق على خالق الذوق فلأجل أنَّ صِدْق المشتقات بإحدى أنواع القيام ليست قياسية حتى يطلق عليه سبحانه الذائق والشامّ بسبب إيجاده الذوق والشم . وربما احترز الإلهيون عن توصفه بهما لأجل الإبتعاد عمّا يوهم التجسيم ولوازمه .

الخامس ـ إنَّ لفظ الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي ، يطلق على الموجود في النفس . قال سبحانه : ﴿ **وَاسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَروا بِهِ إنَّه عَليمٌ بِذاتِ الصُّدورِ** ﴾[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ إطلاق « القول » على الموجود في الضمير من باب العناية والمشاكلة . فإنَّ « القول » من التقوّل باللسان فلا يطلق على الموجود في الذهن الذي لا واقعية له إلاَّ الصورة العلميَّة إلاّ من باب العناية .

حصيلة البحث

إنَّ الأشاعرة زعموا أنَّ في ذهن المتكلم في الجملة الخبرية والإنشائية وراء التصورات والتصديقات في الأولى ، ووراء الإرادة في الثانية شيئاً يسمونه « الكلام النفسي » ، وربما خصوا لفظ « الطلب » بالكلام النفسي في القسم الإنشائي . وبذلك صححوا كونه سبحانه متكلماً ، ككونه عالماً وقادراً وأنَّ الكُلّ من الصفات الذاتية .

ولكنَّ البحث والتحليل ـ كما مرّ عليك ـ أوقَفَنا على خلاف ما ذهبوا إليه ، لِما عرفت من أنه ليس وراء العلم في الجُمَل الخبرية ، ولا وراء الإرادة والكراهة في الجمل الإنشائية شيء نسميه كلاماً نفسيّاً . كما عرفت أنَّ الطلب أيضاً هو نفس الإرادة . ولو أرادوا بالكلام النفسي معنى الكلام اللفظي أو صورته العلمية التي تنطبق على لفظه ، يرجع لبه إلى العلم ولا

---

(١) سورة الملك : الآية ١٣ .

يزيد عليه ، وإنْ أرادوا به معنى وراء ذلك فلسنا نعرفه في نفوسنا إذا راجعناه .

وأما التجاء الأشعري فيما ذهب إليه إلى انشاد قول الشاعر :

إنَّ الكـلام لفي الفؤاد وإنمـا جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فالأبحاث العقلية أرفع مكانة من أنْ يستدل عليها بأشعار الشعراء[1] .

وبذلك تقف على أنَّ ما يقوله المحقق الطوسي من أنَّ « الكلام النفسي غيرُ معقول » ، أمر متين لا غبار عليه .

إلى هنا تم بيان النظريات الثَّلاث : المعتزلة والحكماء والأشاعرة[2] . وبه تم الكلام في المقام الأول ، وحان أوان البحث في المقام الثاني وهو حدوث كلامه تعالى أو قدمه .

المقام الثاني - في حدوثه وقدمه

لما ظهرت الفلسفة وأثيرت مسائل صفات الله تعالى بين المتكلمين ، كانت أهمّ مسألة طُرحت على بساط البحث مسألة كلام الله تعالى وخَلْق القرآن . وقد تبنى المعتزلة القول بخَلْق القرآن وانبَرُوا يدافعون عنه بشتى الوسائل . ولما كانت الخلافة العباسية في عصر المأمون ومن بعده إلى زمن الواثق بالله ، تؤيد حركة الاعتزال وآراءها ، استفاد المعتزلة من هذا الغطاء ، وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلامية في هذه المسألة . وكانت نتيجة هذا الإمتحان أنْ أجاب جميع الفقهاء في ذلك العصر بنظرية الخَلْق ولم يمتنع إلاّ نفر قليل على رأسهم الإمام أحمد بن حنبل .

ويمكن إرجاع مسألة أنَّ كلام الله تعالى غير مخلوق إلى القرن الثاني .

---

(١) لاحظ الميزان ، ج ١٤ ، ص ٢٥٠ .

(٢) وأما نظرية الحنابلة فنبحث عنها في المقام الثاني لئلا يلزم التكرار .

وبقيت في طي الكتمان إلى زمن المأمون. ومع أنَّ أهل الحديث يلتزمون بعدم التفوه بشيء لم يرد فيه نص عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أو عهد من الصحابة ، إلّا أنَّهم خالفوا مبدأهم في هذه المسألة ، إلى أنِ انجرّ بهم الأمر إلى إعلانها على رؤوس الأشهاد وصَهَوات المنابر . والسبق في ذلك بينهم يرجع إلى أحمد بن حنبل ومواقفه . فقد أخذ يروج لفكرة عدم خلق القرآن أو قِدَمه ، ويدافع عنها بحماس ، متحملاً في سبيلها من المشاق ما هو مسطور في زُبُر التاريخ . وقد عرفت امتناعه عن الإقرار بخلق القرآن عند استجواب الفقهاء فسُجن وعُذّب وجُلِد بالسياط، ورغم كل ذلك لم يُر منه إلّا الثبات والصمود ، وكان هذا هو أبرز العوامل التي أدَّت إلى اشتهاره وطيران صِيته في البلاد الإسلامية فيما بعد . وقد سجل التاريخ جملة من المناظرات التي جرت بينه وبين المفكرين من المتكلمين .

ولأجل إيضاح الحال في المقام نأتي بما جاء به أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري في هذا المجال .

قال أحمد بن حنبل : « والقرآن كلام الله ليس بمخلوق ، فمن زعم أنَّ القرآن مخلوق فهو جَهْمِيّ كافر ، ومن زعم أنَّ القرآن كلام الله عزَّ وجل ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق ، فهو أخبث من الأول . ومن زعم أنَّ ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة ، والقرآن كلام الله ، فهو جَهْميّ . ومن لم يُكَفِّر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم .

وكلّم الله موسى تكليماً ، من الله سمع موسى يقيناً ، وناوله التوراة من يده ، ولم يزل الله متكلماً عالماً ، تبارك الله أحسن الخالقين »[1] .

وقال أبو الحسن الأشعري : « ونقول إنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق وإنَّ من قال بخلْق القرآن فهو كافر »[2] .

---

(١) كتاب السنة ، لأحمد بن حنبل ، ص ٤٩ .
(٢) الإبانة ، ص ٢١ ، ولاحظ مقالات الإسلاميين ، ص ٣٢١ .

وقد نقل عن إمام الحنابلة أنَّه قيل له : ها هنا قوم يقولون القرآن لا مخلوق ولا غير مخلـوق . فقال : هؤلاء أضرّ من الجَهْمِيّة على الناس ، ويلكم فإنْ لم تقولوا : ليس بمخلوق فقولوا مخلوق . فقال أحمد هؤلاء قوم سوء . فقيل له : ما تقول ؟ قال : الذي أعتقد وأذهب إليه ولا شكّ فيه أنَّ القرآن غير مخلوق . ثم قال : سبحان الله ، ومن شك في هذا ؟[1] .

هذا ما لدى المحدّثين والحنابلة والأشاعرة . وأمَّا المعتزلة فيقول القاضي عبد الجبار : « أما مذهبنا في ذلك إنَّ القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق مُحْدَث أنزله الله على نبيه ليكون عَلَماً ودالاً عـلى نبوته ، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام ، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر ، وإذاً هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإنْ لم يكن (ما نقرؤه) مُحدَثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما نُنشِدُهُ اليوم من قصيدة امرىء القيس على الحقيقة ، وإنْ لم يكن (امروء القيس) مُحدِثاً لها الآن »[2] .

وقبل الخوض في تحليل المسألة نقدم أموراً :

١ ـ إذا كانت مسألة خلق القرآن أو قدمه بمثابة أوجدت طائفتين يكفّر كل منهما عقيدة الآخر ، فإمام الحنابلة يقول : إنَّ من زعم أنَّ القرآن مخلوق فهو جَهْميّ كافر ، والمعتزلة تقول : إنَّ القول بكون القرآن غير مخلوق أو قديم شِرْك بالله سبحانه ، فيجب تحليلها على ضوء العقل والكتاب والسنة باجتناب كل هياج ولَغْط . ومما لا شك فيه أن المسألة كانت قد طرحت في أجواء خاصة عزّ فيها التفاهم وساد عليها التناكر . وإلاّ فلا معنى للإفتراق في أمر تزعم إحدى الطائفتين أنه ملاك الكفر وأنَّ التوحيد في خلافه ، وتزعم الطائفة الأخرى عكس ذلك .

ولو كانت مسألة خلق القرآن بهذه المثابة لكان على الوحي التصريح

---

(١) الإبانة ، ص ٦٩ . وقد ذكر في ص ٧٦ ، أسماء المحدثين القائلين بأنَّ القرآن غير مخلوق .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٨ .

بأحد القولين ورفع الستار عن وجه الحقيقة ، مع أنّا نرى أنّه ليس في الشريعة الإسلامية نص في المسألة ، وإنّما ظهرت في أوائل القرن الثاني . نعم ، استدلت الطائفتان ببعض الآيات ، غير أنّ دلالتها خَفيّة ، لا يقف عليها ـ على فرض الدلالة ـ إلّا الأوحدي . وما يُعدّ مِلاك التوحيد والشِّرك يجب أنْ يرِدَ فيه نص لا يقبل التأويل ويقف عليه كل حاضر وباد .

وقد نقل الأشعري في كتابه (الإبانة) أخباراً في شِرْكِ أبي حنيفة والبراءة منه واستتابة ابن أبي ليلى إياه لقوله بخلق القرآن ، فتاب تقية ، مخافة أنْ يُقدِم عليه ، كما صَرَّح هو نفسه بذلك[1] . مع أنّ الطَحاوي ذكر في عقائده ما يناقض ذلك وقال بعدم خلق القرآن رغم أنّه حنفيّ المشرب والمسلك .

٢ ـ كان بعض السلف يتحرّجون من وصف القرآن بأنه قديم وقالوا فقط إنه غير مخلوق . لكنهم تدرّجوا في هذا القول حتى وصفوا كلام الله بأنه قديم . ومن المعلوم أنّ توصيف شيء بأنه غير مخلوق أو قديم مما لا يتجرأ عليه العارف ، لأن هذين الوصفين من خصائص ذاته فلو كان كلامه سبحانه غير ذاته فكيف يمكن أنْ يتصف بكونه غير مخلوق أو كونه قديماً . ولو فرضنا صحة تلك العقيدة التي لا ينالها إلّا الأوحدي في علم الكلام فكيف يمكن أنْ تكون هذه المسألة الغامضة مما يجب الاعتقاد به على كل مسلم مع أنّ الإنسان البسيط بل الفاضل لا يقدر أنْ يحلل ويدرك كون شيء غير الله سبحانه وفي الوقت نفسه غير مخلوق .

إنّ سهولة العقيدة ويسر التكليف من سمات الشريعة الإسلامية وبها تفارق سائر المذاهب السائدة على العالم ، مع أنّ تصديق كون كلامه تعالى ـ وهو غير ذاته ـ غير مخلوق أو قديم ، شيء يعسر على الخاصة فكيف على العامة .

---

(١) الإبانة ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

٣ ـ إنَّ الظاهر من أهل الحديث هو قدم القرآن « المقروء » وهو أمر تنكره البداهة والعقل ونفس القرآن . وقد صارت تلك العقيدة بمنزلة من البطلان حتى تحامل عليها الشيخ محمد عبده إذْ قال : «والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالاً وأضل اعتقاداً من كل ملة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها »[1] .

ولما رأى ابن تيـميّة ، الذي نصب نفسه مروجاً لعقيدة أهل الحديث ، أنَّها عقيدة تافهة صرح بحدوث القرآن المقروء وحدوث قوله ﴿ يا أيها المُزَّمِلُ ﴾[2] و ﴿ يَا أَيُّها المُدَّثِرُ ﴾[3] وقوله ﴿ قَدْ سَمِعَ الله قَوْلَ التي تُجادِلُكَ في زَوْجِها ﴾[4] . . . إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حدوث النداء والسمع من حينه لا من الأزل[5] .

والعجب أنَّه يستدل بدليل المعتزلة على حدوث القرآن المقروء ، ويقول إنَّ ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث ، لأنَّ تحقق كلمة « بسم الله » يتوقف على حدوث الباء وانعدامها ثم حدوث السين كذلك إلى آخر الكلمة . فالحدوث والإنعدام ذاتي لمفردات الحروف لا ينفك عنها ، وإلا لما أمكن أنْ توجد كلمة ، فإذن كيف يمكن أنْ يكون مثل هذا قديماً أزلياً مع الله تعالى ؟ .

٤ ـ لما كانت فكرة عدم خلق القرآن أو القول بقدمه شعار أهل الحديث وسِمَتهم ومن جانب آخر كان القول بقدم القرآن المقروء والملفوظ شيئاً لا يقبله العقل السليم ، جاء الأشاعرة بنظرية جديدة أصلحوا بها القول

---

(١) رسالة التوحيد ، الطبعة الأولى . وقد حُذف نحو صفحة من الرسالة في الطبعات اللاحقة ، لاحظ ص ٤٩ من طبعة مكتبة الثقافة العربية .

(٢) سورة : المزمل الآية ١ .

(٣) سورة المدثر : الآية ١ .

(٤) سورة المجادلة : الآية ١ .

(٥) مجموعة الرسائل الكبرى ، ج ٣ ، ص ٩٧ .

بعدم خلق القرآن وقدمه والتجأوا إلى أنَّ المراد من كلام الله تعالى ليس هو القرآن المقروء بل الكلام النفسي ، وقد عرفت مدى صحة القول بالكلام النفسي[1] .

وعلى كل تقدير فالقول بقِدَم الكلام النفسي ليس بمنزلة القول بقِدَم القرآن المقروء .

٥ ـ كيف يكون القول بخلق القرآن وحدوثه مِلاكاً للكفر مع أنَّه سبحانه يصفه بأنَّه محدث أيْ أمر جديد ؟

قال سبحانه : ﴿ **اقْتَرَبَ للنّاسِ حِسابُهُمْ وَهُمْ في غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ * ما يأتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إلاّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ** ﴾[2] . والمراد من الذكر هو القرآن الكريم لقوله سبحانه : ﴿ **إنّا نَحْنُ نَزّلنا الذِّكْرَ وَإنَّا لَهُ لَحافِظُونَ** ﴾[3] ، وقوله سبحانه :﴿ **وإنّه لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ** ﴾[4] .

والمراد من « مُحْدَث » هو الجديد ، وهو وصف لِلذِكْر . ومعنى كونه جديداً أنه أتاهم بعد الإنجيل . كما أنَّ الإنجيل جديد لأنه أتاهم بعد التوراة . وكذلك بعضُ سور القرآن وآياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض . وليس المراد كونه مُحْدَثاً من حيث نزوله ، بل المراد كونه مُحْدَثاً بذاته بشهادة أنَّه وصف لـ« ذكر ». فالذكر بذاته مُحْدَث ، لا بنزوله فلا معنى لتوصيف المحدث بالذات بكونه من حيث النزول[5] .

وكيف يمكن القول بقدم القرآن مع أنه سبحانه يقول في حقه : ﴿**ولَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بالَّذي أوْحَيْنا إلَيْكَ ، ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنا وَكيلاً** ﴾[6] ، فهل

---

(١) ليس هذا أول مورد تقوم فيه الأشاعرة لإصلاح عقيدة أهل الحديث ، بل قامت بذلك في عدة موارد بهدف إخراجها في قالب يقبله العقل .
(٢) سورة الأنبياء : الآية ١ ـ ٢ .
(٣) سورة الحجر : الآية ٩ .
(٤) سورة الزخرف : الآية ٤٤ .
(٥) لِتَقَدُّمِ ما بالذّات على ما بِالعَرَض .
(٦) سورة الإسراء : الآية ٨٦ .

يصح توصيف القديم بالإذهاب والإعدام ؟ ! .

٦ ـ العجب أنَّ مَحطَّ النزاع لم يُحَدّد بشكل واضح يقدر الإنسان على القضاء فيه ، فها هنا احتمالات ، يمكن أنْ تكون محط النَّظر لأهل الحديث والأشاعرة عند توصيف كلامه سبحانه بالقِدَم نطرحها على بساط البحث ونطلب حكمها من العقل والقرآن .

أ ـ الألفاظ والجمل الفصيحة البليغة التي عجز الإنسان في جميع القرون عن الإتيان بمثلها ، وقد جاء بها أمين الوحي إلى النبي الأكرم ، وقرأها الرسول فتلقتها الأسماع وحرّرتها الأقلام على الصُحُف المطهرة . فهي ليست بمخلوقة على الإطلاق لا لله سبحانه ولا لغيره .

ب ـ المعاني السامية والمفاهيم الرفيعة في مجالات التكوين والتشريع والحوادث والأخلاق والآداب وغيرها .

ج ـ ذاته سبحانه وصفاته من العلم والقدرة والحياة التي بحث عنها القرآن وأشار إليها بألفاظه وجُمَلِه .

د ـ علمه سبحانه بكل ما ورد في القرآن الكريم .

هـ ـ الكلام النفسي القائم بذاته .

و ـ القرآن ليس مخلوقاً للبشر وإن كان مخلوقاً لله .

وهذه المحتملات لا تختص بالقرآن الكريم بل تَطّرد في جميع الصحف السماوية النازلة إلى أنبيائه ورسله .

وإليك بيان حكمها من حيث الحدوث والقدم .

أما الأول ـ فلا أظن أنَّ إنساناً يملك شيئاً من الدَّرْك والعقل يعتقد بكونها غير مخلوقة أو كونها قديمة ، كيف وهي شيء من الأشياء ، وموجود من الموجودات، ممكن غير واجب . فإذا كانت غير مخلوقة وجب أن تكون واجبة بالذات وهو نفس الشِّرك بالله سبحانه وحتى لو فُرض أنَّه سبحانه يتكلم بهذه الألفاظ والجمل ، فلا يخرج تكلُّمه عن كونه فعله ، فهل يمكن أنْ يقال إنَّ فعله غير مخلوق أو قديم ؟ !

وأما الثّاني ـ فهو قريب من الأول في ا لبداهة ، فإنَّ القرآن يشتمل ، وكذا سائر الصحف على الحوادث المحقَّقة في زمن النبي من مُحاجّة أهل الكتاب والمشركين وما جرى في غزواته وحروبه من الحوادث المؤلمة أو المُسِرّة ، فهل يمكن أنْ نقول بأنَّ الحادثة التي يحكيها قوله سبحانه : ﴿ **قَدْ سَمِعَ الله قَوْلَ التي تُجادِلُكَ في زَوْجِها وَتَشْتَكي إلى اللّهِ واللّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُما إنّ اللّهَ سَمِيعٌ بَصيرٌ** ﴾[1] ، قديمة .

وقد أخبر اللّه تبارك وتعالى في القرآن والصحف السماوية عما جرى على أنبيائه من الحوادث وما جرى على سائر الأمم من ألوان العذاب ، كما أخبر عما جرى في التكوين من الخلق والتدبير ، فهذه الحقائق الواردة في القرآن الكريم ، حادثة بلا شك ، لا قديمة .

وأما الثّالث ـ فلا شك أنَّ ذاته وصفاته من العلم والقدرة والحياة وكل ما يرجع اليها كشهادتِه أنّه لا إله إلاّ هو ، قديم بلا إشكال وليس بمخلوق بالبداهة ، ولكنه لا يختص بالقرآن بل كل ما يتكلم به البشر ويشير به إلى هذه الحقائق ، فمعانيه المشار اليها بالألفاظ والأصوات قديمة ، وفي الوقت نفسه ما يشار به من الكلام والجمل حادث .

وأما الرّابع ـ أي عِلْمه سبحانه بما جاء في هذه الكتب وما ليس فيها ، فلا شك أنّه قديم نفس ذاته . ولم يقل أحد من المتكلمين الإلهيين إلاّ من شذّ من الكرّامية ـ بحدوث علمه .

وأما الخامس ـ أعني كونه سبحانه متكلماً بكلام قديم أزلي نفساني ليس بحروف الأصوات ، مغاير للعلم والإرادة ، فقد عرفت أن ما سمّاه الأشاعرة كلاماً نفسياً لا يخرج عن إطار العلم والإرادة ولا شك أنّ علمه وإرادته البسيطة قديمان .

وأما السّادس ـ وهو أنَّ الهدف من نفي كونه غير مخلوق ، كون القرآن

---

(١) سورة المجادلة : الآية ١ .

غير مخلوق للبشر ، وفي الوقت نفسه هو مخلوق لله سبحانه ، فهذا أمر لا ينكره مسلم . فإنَّ القرآن مخلوق لله سبحانه والناس بأجمعهم لا يقدرون على مثله . قال سبحانه : ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والجِنُّ عَلى أنْ يأْتُوا بِمِثْلِ هَذا القُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً ﴾[1] .

وهذا التحليل يُعْرِبُ عن أنّ المسألة كانت مطروحة في أجواء مُشَوّشة وقد اختلط الحابُل فيها بالنابِل ولم يكن محط البحث محرَّراً على وجه الوضوح حتى يعرف المُثْبَت عن المَنْفي ، ويُمخض الحق من الباطل . ومع هذا التشويش في تحرير محل النزاع نرى أنَّ أهلَ الحديث والأشاعرة يستدلون بآيات من الكتاب على قدم كلامه وكونه غير مخلوق . وإليك هذه الأدلة واحداً بعد واحد .

أدلة الأشاعرة على كون القرآن غير مخلوق

إستدلَّ الأشعري بوجـوه :

الدليل الأول : قوله سبحانه ﴿ إنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إذا أَرَدْناهُ أن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[2] قال الأشعري : ومما يدل من كتاب الله على أنَّ كلامه غير مخلوق قوله عز وجل : ﴿ إنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إذا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[3] .

فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أنْ يكون مقولاً له « كن فيكون » . ولو كان الله عز وجل قائلاً للقول « كن » لكان للقول قول . وهذا يوجب أحد أمرين : إما أنْ يؤول الأمر إلى أنَّ قول الله غير مخلوق ، أو يكون كل قول واقعاً بقول لا إلى غاية وذلك محال . وإذا استحال ذلك صحَّ وثبت أنَّ الله عز وجل قولاً غير مخلوق[4] .

---

(١) سورة الإسراء : الآية ٨٨ .
(٢) سورة النحل : الآية ٤٠ .
(٣) سورة النحل : الآية ٤٠ .
(٤) الإبانة ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

يلاحظ عليه : أوّلاً-إنَّ الإستدلال مبني على كون الأمر بالكون في الآية ونظائرها أمراً لفظيّاً مؤلفاً من الحروف والأصوات. وأنّه سبحانه كالسلطان الآمر ، فكما أنّه يتوسل عند أمرِهِ وزراءه وأعوانه باللفظ ، فهكذا سبحانه يتوسّل عند خلق السّمٰوات والأرض باللفظ والقول ، فيخاطب المعدوم المطلق بلفظة « كن » .

ولا شك أنَّ هذا الإحتمال باطل جداً ، إذ لا معنى لخطاب المعدوم . وما يقال في تصحيحه بأنَّ المعدوم معلوم لله تعالى فهو يعلم الشيء قبل وجوده وأنَّه سيوجد في وقت كذا ، غير مفيد ، لأن العلم بالشيء لا يصحح الخطاب ، وإنْ كنت في شك من ذلك فلاحظ النجّار الذي يريد صناعة الكرسي بالمعدات والآلات ، فهل يصح أنْ يخاطبها بهذا اللفظ ، هذا وإنْ كان بين المثالِ والمُمَثَّل له فَرْق أو فُروق .

وإنَّما المراد من الأمر في الآية ، كما فهمه جمهور المسلمين ، هو الأمر التكويني المُعبَّر عن تَعَلُّق الإرادة القطعية بإيجاد الشيء ، والمقصود من الآية أنَّ تعلق إرادته سبحانه يعقبه وجوده ، ولا يأبى عنه الشيء ، وأنَّ ما قضاه من الأمور وأراد كونه فإنه يتكون ويدخل في حيز الوجود من غير امتناع ولا توقف ،كالمأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل ، لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء .

وبذلك تقف على الفرق بين الأمر التكليفي التشريعي الوارد في الكتاب والسنَّة ، والأمر التكويني . فالأول يخاطَب به الإنسان العاقل للتكليف ولا يخاطب به غيره فضلاً عن المعدوم . وهذا بخلاف الأمر التكويني فإنَّه رمز لتعلق الإرادة القطعية بإيجاد المعدوم .

وهذا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يفسّر الأمر التكويني بقوله « يقول لِمَا أراد كونَه كُنْ ، فَيكونُ . لا بصوتٍ يَقْرَعْ ولا بنِداء يُسمَع ، وإنَّما كلامُهُ سُبْحانَه فعلٌ منه ، أنْشَأهُ وَمَثَّله ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبلِ ذلِكَ كائناً ، ولَو كانَ

قديماً لَكانَ إلهاً ثانياً »[1] .

وثانياً - نحن نَختارُ الشِقّ الثاني ، ولا يلزم التسلسل . ونلتزم بأنَّ هنا قولاً سابقاً على القرآن هو غير مخلوق أوجد به سبحانه مجموع القرآن وأحدثه حتى كلمة « كن » الواردة في تلك الآية ونظائرها . فتكون النتيجة حدوث القرآن وجميع الكتب السماوية وجميع كَلِمِه وكلامه إلّا قولاً واحداً سابقاً على الجميع . فينقطع التسلسل بالإلتزام بعدم مخلوقية لفظ واحد .

ثالثاً - كيف يمكن أنْ تكون كلمةُ « كن » الواردة في الآية وأمثالها قديمةً . مع أنها إخبار عن المستقبل فتكون حادثة . يقول سبحانه مخبراً عن المستقبل ﴿إنَّما قَوْلُنا لشيءٍ إذا أَرَدْناهُ أنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ . ولأجل ذلك التجأ المتأخرون من الأشاعرة إلى أنَّ لفظ « كن » حادث والقديم هو المعنى الأزلي النفساني[2] .

الدَّليل الثاني - قوله سبحانه : ﴿إنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الذي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالأرْضَ في سِتَّةِ أيّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ يَطْلُبُهُ حثِيثاً والشَّمْسَ والقَمَرَ والنُّجومَ مُسَخَّراتٍ بِأمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ والأمْرُ تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ العالَمِينَ﴾[3] .

قال الأشعري : فـ« الخلق » جميع ما خلق داخل فيه ، ولما قال « والأمر » ذكر أمراً غير جميع الخلق . فدل ما وصفناه على أنَّ أمر الله غير مخلوق . وأما أمر الله فهو كلامه . وباختصار: إنَّه سبحانه أبان الأمر من الخلق ، وأمرُ الله كلامه ، وهذا يوجب أنْ يكون كلام الله غير مخلوق [4] .

يلاحَظُ عليه: إنَّ الإستدلال مبني على أنَّ « الأمر » في الآية بمعنى كلام الله وهو غير ثابت بل القرينة تدل على أنَّ المراد منه غيره ، كيف وقد قال

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٦ .
(٢) دلائل الصدق حاكياً عن الفضل بن روزبهان الأشعري ، ج ١ ، ص ١٥٣ .
(٣) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .
(٤) الإبانة ، ص ٥١ - ٥٢ .

سبحانه في نفس الآية : ﴿ والنُّجومَ مُسَخَّراتٍ بِأمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ والأمْرُ ﴾ والمراد من اللفظين واحد ، والأول قرينة على الثاني . وهدف الآية هو أنّ الخلقَ ـ بمعنى الإيجاد ـ وتدبيرَه كلاهما من الله سبحانه وليس شأنه سبحانه خلق العالم والأشياء ثم الإنصراف عنها وتفويض تدبيرها إلى غيره حتى يكون الخلق منه والتدبير على وجه الإستقلال من غيره ، بل الكل من جانبه سبحانه .

فالمراد من الخلق إيجاد ذوات الأشياء ، والمراد من الأمر النظام السَّائد عليها ، فكأنَّ الخلق يتعلق بذواتها والأمر بالأوضاع الحاصلة فيها والنظام الجاري بينها . ويدل على ذلك بعض الآيات التي تذكر « تدبير الأمر » بعد الخلق .

يقول سبحانه : ﴿إنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الـذي خَلَقَ السَّمـٰوٰاتِ وَالأرْضَ في سِتَّـةِ أيّامٍ ثُمَّ استَوَى على العَرْشِ يُدَبِّرُ الأمرَ ما مِنْ شفيعٍ إلاّ مِنْ بَعْدِ إذْنِهِ ﴾[١] .

وقال تعالى : ﴿ اللَّهُ الّذي رَفَعَ السَّمٰوٰاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ، ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ وسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأجَلٍ مُسمّىً يُدَبِّرُ الأمْرَ يُفَصِّلُ الآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾[٢] .

فليس المراد من الأمر ما يقابل النهي ، بل المراد الشؤون الراجعة إلى التكوين ، فيكون المقصود أنَّ الإيجاد أولاً ، والتصرف والتدبير ثانياً منه سبحانه فهو الخالق المالك لا شريك له في الخلق والإيجاد ولا في الإدارة والتدبير .

الدليل الثَّالث ـ قوله سبحانه : ﴿ إنْ هَذا إلاّ قَوْلُ البَشَرِ ﴾[٣] .

قال الاشعري : « فمن زعم أنَّ القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر ،

---

(١) سورة يونس : الآية ٣ .
(٢) سورة الرعد : الآية ٢ .
(٣) سورة المدثر : الآية ٢٥ .

وهذا ما أنكره الله على المشركين »[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ من يقول بأنَّ القرآن مخلوق لا يريد إلّا كونه مخلوقاً لله سبحانه . فالله سبحانه خلقه وأوحى به إلى النبي ونزّله عليه مُنَجَّماً على مدى ثلاث وعشرين سنة وجعله فوق قدرة البشر فلن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً .

نعم ، كون القرآن مخلوقاً لله سبحانه لا ينافي أنْ يكون ما يقرؤه الإنسان مخلوقاً له لبداهة أنَّ الحروف والأصوات التي ينطق بها الناس مخلوقة لهم وهذا كمعلقة امرىء القيس وغيرها ، فأصلها مخلوق لنفس الشاعر ، ولكن المقروء مثال له ، ومخلوق للقارىء .

والعجب أنَّ الأشعري ومن قبله ومن بعدَه لم ينقّحوا موضع النزاع فزعموا أنَّه إذا قيل « القرآن مخلوق » فإنما يراد منه كون القرآن مصنوعاً للبشر ، مع أنَّ الضرورة قاضية بخلافه ، فكيف يمكن لمسلم يعتنق القرآن ويقرأ قول البارىء سبحانه فيه : ﴿ وَهـذا كِتـابٌ أَنْـزَلْنـاهُ مُبـارَكٌ ﴾[2]،أن يَتَفَوّه بأنَّ القرآن مخلوق للبشر . بل المسلمون جميعاً يقولون في القرآن نفس ما قاله سبحانه في حقّه . غير أنَّ المقروء على ألسنتهم مخلوق لأنفسهم ، فيكون مثال ما نزله سبحانه مخلوقاً للإنسان ، وكون المثال مخلوقاً لهم ليس دليلاً على أنَّ المُمَثَّل مخلوقاً لهم . والناس بأجمعهم عاجزون عن إيجاد مثل القرآن ولكنهم قادرون على إيجاد مثاله . فلاحظ وتدبر .

وبذلك تقف على أنَّ أكثر ما استدل به الأشعري في كتاب « الإبانة » غير تام من جهة الدلالة ، ولا نطيل المقام بإيراده ونقده . وفيما ذكرنا كفاية .

بقي هنا نكتة ننبه عليها وهي : إنَّ المعروف من إمام الحنابلة أنَّه ما كان يرى الخوض في المسائل التي لم يخض فيها السَلَف الصالح لأنه ما كان

---

(١) الإبانة ـ ص ٥٦ .

(٢) سورة الانعام : الآية ١٥٥ . ومثله قوله: ﴿تنزيلُ الكِتابِ مِنْ الله العزيز الحكيم﴾ (الجاثية: الآية ٢) وآياتٌ كثيرةٌ أُخرى.

يرى علماً إلاَّ علْمَ السَلَف ، فما يخوضون فيه يخوض فيه ، وما لا يخوضون فيه من أمور الدّين يراه ابتداعاً يجب الإعراض عنه . وهذه المسألة لم يتكلم فيها السلف فلم يكن له أن يتكلم فيها . والمبتدعون هم الذين يتكلمون ، فما كان له أن يسير وراءهم وكان من واجبه حسب أصوله أن يتوقف ولا يَنْبُس ببِنْتِ شَفَة . نعم نقل عنه ما يوافق التوقف ـ رغم ما نقلنا عنه من خلافه ـ وأنه قال : من زعم أنَّ القرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن زعم أنَّه غير مخلوق فهو مبتدع .

ويرى المحققون أنَّ إمام الحنابلة كان في أوليات حياته يرى البحث حول القرآن ، بأنَّه مخلوق أَوْ غير مخلوق ، بدعة . ولكنه بعد ما زالت المحنة وطلب منه الخليفة العباسي المتوكل ، المؤيد له ، الإدلاء برأيه ، إختار كون القرآن ليس بمخلوق . ومع ذلك لم يؤثر عنه أنَّه قال: إنَّه قديم .[1] .

موقف أهل البيت (عليهم السلام)

إنَّ تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن ، يشهد بأنَّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحق وإزاحة الشكوك ، بل استغلت كل طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومها . فلأجل ذلك نرى أنَّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) منعوا أصحابهم من الخوض في تلك المسألة ، فقد سأل الرّيّانُ بن الصَّلْت الإمام الرضا (عليه السلام) وقال له : ما تقول في القرآن ؟

فقال (عليه السلام) : « كَلامُ الله لا تَتجاوَزُوهُ ولا تَطْلُبوا الهُدى في غَيرِه ، فَتَضِلّوا »[2] .

ورَوى علي بن سالم عن أبيه قال : سألت الصادق جعفر بن محمد

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص ٣٠٠ .
(٢) التوحيد للصَّدوق ، باب القرآن ما هو ، الحديث ٢ ، ص ٢٢٣ .

فقلت له : ياابن رسول الله ما تقول في القرآن ؟

فقال : « هو كلامُ اللَّهِ ، وقَوْلُ اللّهِ ، وكتابُ اللّهِ ، وَوَحْيُ اللّهِ ، وتنزيلُه . وهو الكتاب العزيز لا يأتيه الباطل من بين يَدَيْهِ ولا مِن خلفه ، تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ »[1] .

وحدّث سليمان بن جعفر الجعفري قال : قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) : يا ابن رسول الله ، ما تقول في القرآن ؟ فقد اختلف فيه مَنْ قَبْلَنا ، فقال قوم إنه مخلوق ، وقال قوم إنه غير مخلوق .

فقال (عليه السلام) : أما إني لا أقول في ذلك ما يقولون ، ولكنّي أقولُ : إنه كلامُ الله[2] .

فإنا نرى أَنَّ الإمام (عليه السلام) يبتعد عن الخوض في هذه المسألة لِمَا رأى من أنَّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام ، وأنَّ الإكتفاء بأنَّه كلام الله أحسمِ لمادة الخلاف . ولكنهم عليهم السلام عندما أَحسوا بسلامة الموقف ، أَدلوا برأْيهم في الموضوع ، وصرّحوا بأَنَّ الخالق هو الله وغيره مخلوق والقرآن ليس نفسه سبحانه ، وإلاَّ يلزم اتحاد المُنْزَل والمُنْزِل ، فهو غيره ، فيكون لا محالة مخلوقاً .

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني أنَّه كتب علي بن محمد ابن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) إلى بعض شيعته ببغداد : « بسم الله الرحمن الرحيم ، عَصَمَنا اللّهُ وإياكَ مِنَ الفِتْنةِ ، فإنْ يَفْعَل فقد أعْظَمَ بها نِعمة ، وإنْ لا يَفْعَل فهي الهَلَكَة . نحن نرى أنَّ الجِدالَ في القرآن بِدْعَةٌ ، اشترك فيها السائل والمُجيب ، فيتعاطى السائل ما ليس له ، ويتكلَّفُ المُجيب ما ليس عليه ، وليس الخالقُ إلاَّ اللّهَ عزّ وجل ، وما سواهُ مخلوقٌ ، والقرآنُ كلامُ الله ، لا تَجْعَل لَه إسماً مِنْ عندِك فتكونَ من الضّالّين ، جَعَلَنا الله ، وإياكَ من الذين يَخْشَوْنَ ربهم بالغيب وهم من الساعة مُشفقون »[3] .

---

(١) التَوحيد ، للصَّدوق ، باب القرآن ، الحديث ٣ ، ص ٢٢٤ .

(٢) المصدر السابق ، الحديث ٥ ، ص ٢٢٤ .

(٣) المصدر السابق ، الحديث ٤ .

وفي الروايات المروية إشارة إلى المحنة التي نقلها المؤرخون ، حيث كان أحمد بن أبي دؤاد في عصر المأمون كتب إلى الولاة في العواصم الإسلامية أنْ يختبروا الفقهاء والمحدّثين في مسألة خلق القرآن ، وفرض عليهم أنْ يعاقبوا كل من لا يرى رأي المعتزلة في هذه المسألة . وجاء المعتصم والواثق فطبقا سيرته وسياسته مع خصوم المعتزلة وبلغت المحنة أشدها على المحدثين ، وبقي أحمد بن حنبل ثمانية عشرين شهراً تحت العذاب فلم يتراجع عن رأيه[1]. ولما جاء المتوكل العباسي ، نصر مذهب الحنابلة وأقصى خصومهم ، فعند ذلك أحسّ المحدثون بالفرج وأحاطت المحنة بأولئك الذين كانوا بالأمس القريب يفرضون آراءهم بقوة السلطان .

فهل يمكن عدّ مثل هذا الجدال جدالاً إسلامياً ، وقرآنياً ، لمعرفة الحقيقة وتبيّنها ، أو أنه كان وراءه شيء آخر ؟ الله العالم بالحقائق وضمائر القلوب .

* * * *

(١) لا حظ سير أعلام النبلاء للذهبي، ج١١، ص ٢٥٢. وقد عُقد في الكتاب باب مفصلّ في احوال الإمام أحمد.

الصّفات الفعليَّة
(٢)

الصــدق

إتَّفق المسلمون والإلهيون على أنَّ « الصادق » من أسمائه ، وأن « الصّدقَ » من صفاته ، وإنِ اختلفوا في طريق البرهنة عليه . والمراد من صدقه كون كلامه منزهاً عن شَوْب الكذب . ولما كان المختار عندنا في « الكلام » أنَّهُ من الصفات الفعلية ، يكون الصدق في الكلام مثله . لأنه إذا كان الموصوف بالصّدق من الصفات الفعلية وفعلاً قائما بالله سبحانه ، فوصفه أولى بأن يكون من تلك المقولة .

ويمكن الإستدلال على صدقه بأنَّ الكذب قبيح عقلاً ، وهو سبحانه منزه عما يعدّه العقل من القبائح . والبرهان مبني على كون الحُسن والقبح من الأمور التي يدركها العقل ، وأنَّه مع قطع النظر عن الطوارىء والعوارض ، يحكم بكون شيء حسناً بالذات أو قبيحاً مثله . وهذا الأصل هو الأمر المهم الذي فرّق المتكلمين إلى فرقتين .

فإذا أخذنا بالجانب الإيجابي في ناحية ذلك الأصل ، كما هو الحق ، يثبت كونه سبحانه صادقاً . ولكن الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين يصفونه سبحانه بالصدق ، مستدلين تارة بأنَّ الكذب نقص ،

والنقص على الله تعالى محال . وأُخرى بأَنَّ الشرع قد أُخبر عن كونه صادقاً . وكلا الدليلين مخدوش جداً .

أما الأَول ، فلأنه لو قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين ، يكون النقص محالاً على الله سبحانه في ناحية الذات والفعل ، فذاته منزهة عن النقص ، وفعله ـ كالتكلم ـ وأَمَّا إذا أَنكرنا ذلك الأَصل فلا دليل على استحالة النقص على الله سبحانه في خصوص فعله وإنْ كان طروء النقص على الذات محالاً مطلقاً . ولأَجل ذلك جوّز الأَشاعرة الظلم عليه سبحانه ، وهكذا سائر القبائح ، وإنْ كانت لا تصدر عنه سبحانه لأَجل إخباره بذلك .

وأما الثاني ، فلأن ثبوت صدقه شرعاً يتوقف على صدق قول النبي ولا يثبت صدقه إلاّ بتصديق الله سبحانه ، فلو توقف تصديقه سبحانه على تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) ، لزم الدور .

ولأَجل ذلك يجب أَنْ يكون هناك دليل قاطع وراء الشرع والوحي على كونه سبحانه صادقاً لا يكذب .

وهناك دليل آخر ، أَشار اليه بعض المعتزلة وحاصله أَنَّ كذبه ينافي مصلحة العالم ، لأَنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق بإخباره عن أحوال الآخرة ، وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى . والأَصلح واجب عليه تعالى لا يصح الإخلال به . والمراد من كونه واجباً هو إدراك العقل أَنَّ موقفه سبحانه في ذلك المجال يقتضي اختيار الأَصلح وترك غيره .[1]

ولكن الدليل مبني على الأَصل المقرر عند العدلية من إدراك العقل الحسنَ والقبْحَ ، مع قطع النظر عن جميع الطوارىء والعوارض . فعند ذلك يدرك الأَصلح والصالح ، أَو الصالح وغير الصالح ، كما يدرك لزوم اختيار الأَصلح والصالح على غيرهما . ولأجل ذلك لا يكون دليلاً آخر .

---

(١) شرح القوشجي ، ص ٣٢٠ .

هذا إذا قلنا بأَنَّ كلامه من الصفات الفعلية . وأمَّا لو فسّرناه بالكلام النفسي ـ كما قالت الأشاعرة ـ فقد عرفت أنَّه لا يخرج عن إطار العلم والإرادة والكراهة ، فعندئذ يكون صدق كلامه بمعنى صدق علمه ، ولا يمكن تفسير صدق العلم إلَّا بكونه مطابقاً للواقع . وأمَّا صدق الإرادة والكراهة فليس له فيهما معنى معقول . وعلى كل تقدير يكون الصدق عندهم ـ حينئذ ـ من الصفات الذَّاتية لا الفعلية .

* * * *



الصِّفات الفعليَّة
(٣)

الحِكْمَةُ

إنَّ الحكمة من صفاته سبحانه ، كما أَنَّ الحكيم من أسمائه وقد تواترت النصوص القرآنية بذلك ، فقال سبحانه :

﴿ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[1] . مشعراً بأنَّ العلم غير الحكمة .

إنَّ الحكمة تطلق على معنيين : أحدهما ، كون الفعل في غاية الإحكام والإتقان ، وغاية الإتمام والإكمال . وثانيها ، كون الفاعل لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب .

قال الرازي : « في الحكيم وجوه : **الأول** - إنه فعيل بمعنى مُفْعِل ، كأليم بمعنى مُؤلم ، ومعنى الإحكام في حق الله تعالى في خلق الأشياء ، هو إتقان التدبير فيها ، وحسن التقدير لها ففيها ما لا يوصف بوثاقة البنية كالبقة والنملة وغيرهما ، إلاّ أنَّ آثار التدبير فيها - وجهات الدلالات فيها على قدرة الصانع وعلمه - ليست بأقل من دلالة السموٰات والأرض والجبال على علم الصانع وقدرته . وكذا هذا في قوله : ﴿ الذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلَقَهُ ﴾[2] .

---

(١) سورة النساء : الآية ٢٦ .

(٢) سورة السجدة : الآية ٧ .

وليس المراد منه الحَسَن الرائق في المنظر ، فإنَّ ذلك مفقود في القرد والخنزير ، وإنما المراد منه حسن التدبير في وضع كل شيء موضعه بحسب المصلحة . وهو المراد بقوله : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْديراً ﴾[1] .

الثاني ـ إنَّه عبارة عن كونه مقدّساً عن فعل ما لا ينبغي ، قال تعالى : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً ﴾[2] .

وقال : ﴿ وَما خَلَقْنا السَّماءَ والأَرْضَ وَما بَيْنَهُما بَاطِلاً ﴾[3]و[4] .

ونبحث فيما يلي عن كلا المعنيين واحداً بعد الآخر .

* * *

(١) سورة الفرقان : الآية ٢ .

(٢) سورة المؤمنون : الآية ١١٥ .

(٣) سورة صّ : الآية ٢٧ .

(٤) وقد ذكر الرازي هنا معنى ثالثاً وهو أنَّ الحكمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم ، فالحكيم بمعنى العليم ، قال الغزالي : وقد دللنا على أنَّه لا يعرف الله إلاَّ الله ، فيلزم أن يكون الحكيم الحق هو الله ، لأنه يعلم أصل الأشياء ، وهو (العلم بأصل الأشياء) أصل العلوم ، وهو علمه الأزلي الدائم الذي لا يُتصور زواله ، المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها الخفاء ولا الشبهة. (أسماء الله الحُسْنى ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠) . أقول : وعلى المعنى الثالث تكون الحكمة من شعب علْمه .

الحكيم : المتقن فعله

قد عَرَفْتَ أنَّ الحكيم يُطلق على الفاعل الذي يعمل بإتقان ويُقدّر ويُدبِّر باتّزان والله سبحانه حكيم بهذا المعنى .

وأوضحُ دليل على ذلك أنَّ فعله في غاية البداعة والإحكام والإتقان ، فإنَّ الناظر يرى أنَّ العالم خُلِقَ على نظامٍ بديع ، وأنَّ كل نوع خُلق بأفضل صورة تناسبه ، وجُهّز بكل ما يحتاجِ إليه من أجهزة تهديه في حياته وتساعده على السير إلى الكمال . وإنْ شئتَ فانظر إلى الأشياء المحيطة بك مما هو من مظاهر حِكْمتِهِ تعالى .

فلاحِظِ العينَ مثلاً فإنَّ فيها ما يقرب من مائة وأربعين مليون مستقبل حساس للضوء تُسمَّى بالمخاريط والعصي ، وطبقة المخاريط والعصي هذه واحدة من الطبقات العشر التي تشكل شَبَكيّة العين ، ولا يتجاوز ثخانتها ـ بطبقاتها العشر ـ أربعة أعشار المليمتر الواحد . ويخرج من العين نصف مليون ليف عصبي ينقل الصورة بشكل ملون !

وهذا القلب وهو مضخة الحياة التي لا تَكِلّ عن العمل ، فإنه ينبض يومياً ما يزيد على مائة ألف مرة ، يضخ خلالها ثمانية آلاف ليتر من الدم ،

وبمعدل وسطي يضخ ستة وخمسين مليون غالون على مدى حياة الإنسان ، فترى هل يستطيع محرك آخر القيام بمثل هذا العمل الشاق لمثل تلك الفترة الطويلة من دون حاجة لإصلاح ؟ . . .

وأمثال ذلك الكثير مما لا تستوعبه السطور بل ولا الزبر .

إنَّ معطيات العلوم الطبيعية عما في الكون أفضلُ دليل على وجود الحكمة الإلهية في الفَلَكيّات والأرضيات . ولا نطيل الكلام في الحكمة بهذا المعنى ، فإنها في الحقيقة من شعب القدرة التي استوفينا الكلام فيها . على أنَّه يمكن الإستدلال على كونه حكيماً من وجهين آخرين غير ما مر :

الأول : إنَّ إرادته سبحانه تعلقت بخلق كل شيء بأحسن نظام ، وإلاّ فإنَّ صدور فعل خارج عن الإتقان والإحكام ، إمَّا لأجل جهل الفاعل بالنظام الصحيح ، وإمّا لأجل عجزه ، وكلا العاملين منفيان عن ساحته ، لسعة علمه لكلِّ شيء وسعة قدرته. فعدوله عن مقتضى العِلْم والقدرة الوسيعين يحتاج إلى دليل ، وليس هو إلاّ كونه عابثاً ولاغياً ، وسيوافيك فيما يأتي أنَّه منزَّهٌ عن القبيح .

الثاني : إنَّ أثر كل فاعل يناسب واقع فاعله ومؤثره ، فهو كالظل يناسب ذا الظل . فالفاعل الكامل من جميع الجهات يكون مصدراً لفعل كامل ، وموجود متوازن أخْذاً بقاعدة مشابهة الظل لذي الظلّ .

الحكمة والإتقان في الكتاب والسنة

إنَّ توصيفه سبحانه بالحكمة بهذا المعنى ورد في الذكر الحكيم ، قال سبحانه : ﴿ **الٓر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آيَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكيمٍ خَبِيرٍ** ﴾[1] .

وقد أشار الإمام علي (عليه السلام) إلى الحكمة الإلهية بمعنى

---

(١) سورة هود : الآية ١ .

الإتقان والإحكام بقوله : « قَدّر ما خَلَقْ فأَحْكَمَ تقديرَه »[1] .

وقوله : « مُبْتَدِعِ الخلائِقِ بعِلْمِهِ ، ومُنْشِئهم بحُكْمِهِ ، بلا اقتِداءٍ ولا تعليمٍ ولا احتذاءٍ لِمثالِ صانعٍ حكيمٍ »[2] .

ثم إنَّ بعض المغرورين أثاروا شكوكاً حول حكمته تعالى ، وسألوا عن فوائد الأمور التالية وهي :

١ ـ الزائدة الدودِيّة .

٢ ـ اللوزتان .

٣ ـ ثديا الرجل .

٤ ـ صيوان الأذن .

٥ ـ الفضاء الوسيع .

ولكن هؤلاء اغتروا بما حصلوا عليه من علوم تجريبية ، وتصوروا أنهم أحاطوا بأسرار العالم ، مع أنَّ الواقعيين من العلماء يعترفون بضآلة علومهم وقلة اطلاعهم على سُنَن الكون ورُموزه . قال سبحانه : ﴿ **وَما أوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إلاَّ قَليلاً** ﴾[3] .

وقال سبحانه: ﴿ **يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَياةِ الدُّنْيا** ﴾[4] .

هذا ، مع أنَّ العلم الحديث كشف عن الفوائد الجمة لهذه الأمور التي استشكل فيها هؤلاء المغرورون وزعموا أنَّها مضادة لحكمته سبحانه[5].

* * *

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة (٩١) .
(٢) نهج البلاغة ، الخطبة (١٩١) .
(٣) سورة الإسراء : الآية ٨٥ .
(٤) سورة الروم : الآية ٧ .
(٥) لاحظ « الله خالق الكون » ص ٣٧٠ ـ ٣٧٨ ، تحت عنوان « الأعضاء الزائدة لماذا »؟



الحكمة
(٢)

الحكيم : المنزَّه عن فعل ما لا ينبغي

إنَّ المعنى الثاني للحكمة هو التَنَزُّه عن فعل ما لا ينبغي ، وهي بهذا المعنى أعمّ من العدل الذي نعرفه بعدَم الجور والظلم ، وغيره . فالحكيم - بعبارة أخرى - هو الذي لا يفعل القبيح .

والتصديق بثبوت هذه الصفة للباري تعالى مبني على القول بالتحسين والتقبيح العقليين . فإنَّ مفاد تلك المسألة أنَّ هناك أفعالاً يدرك العقل كونها حسنة أو قبيحة ، ويُدرك أنَّ الغَنيّ بالذات مُنَزّه عن الإتصاف بالقبيح ، وفعل ما لا ينبغي .

وهذا هو الأساس للحكم باتصافه تعالى بالحكمة والعدل وأنه موجود لا يجور ولا يظلم ومن هنا يلزمنا البحث عن تلك المسألة على ضوء العقل والكتاب العزيز .

* * *

التحسين والتقبيح العقليان

ذهبت العدلية إلى أنَّ هناك أفعالاً يدرك العقل من صميم ذاته من دون استعانة من الشرع أنها حسنة ، يجب القيام بها ، أو قبيحة يجب التنزه

عنها . ولو أمر الشارع بالأُولى ونهي عن الثّانية ، فهو كاشف عمّا يدركه العقل ومرشد إليه . وليس للشرع أَنْ يعكس القضية بأَنْ يُحَسِّنَ ما قَبَّحَهُ العقل ، أَو يُقبِّح ما حَسَّنه .

وقالت الأَشاعرة ، لا حكم للعقل في حُسْن الأَشياء وقبحها ، ولا يتسم فعل بالحُسن أو القُبح بذاته قبل ورود الشرع ، فلأجل ذلك لا حَسَنَ إلاَّ ما حسّنه الشارع ، ولا قبيح إلاَّ ما قبحه . فلو كان الظلم قبيحاً ، فلأن الشارع نهى عنه ، ولو كان العدل حَسَناً فلأنه أمَر به . ولو عكس وجعل العدل قبيحاً والظلم حَسَناً ، لكان كما قال .

ثم إنَّ القائلين بالحُسن والقُبح العقليين يقسّمون الأفعال من حيث الإتّصاف بهما إلى أقسام ثلاثة :

الأول : ما يكون الفعل بنفسه علَّة تامة للحُسْن والقبح ، وهذا ما يسمّى بالحُسْن والقُبح الذاتيين ، مثل العدل والظلم . فالعدل بما هو عدل ، لا يكون إلاَّ حَسَناً أبداً ، ومتى ما وجد لا بُدّ أن يُمدَح فاعله ويعدّ محسِناً ، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلاّ قبيحاً ومتى ما وجد ففاعله مذموم ومسيء . ويستحيل أن يكون العدل قبيحاً والظلم حَسَناً .

الثاني : ما لا يكون الفعل علَّة تامة لأحدهما ، بل يكون مقتضياً للإتصاف بهما ، بحيث لو خلّي الفعل ونفسه ، فإمَّا أن يكون حَسَناً كتعظيم الصديق بما هو هو أو يكون قَبيحاً كتحقيره . ولكنه لا يمتنع أن يكون التعظيم مذموماً لعروض عنوان عليه كما إذا كان سبباً لظلمِ ثالثٍ ، أو يكون التحقير ممدوحاً لعروض عنوان عليه كما إذا صار سبباً لنجاته . ولا ينحصر المثال بهما بل الصدق والكذب أيضاً من هذا القبيل . فالصدق الذي فيه ضرر على المجتمع قبيح ، كما أنَّ الكذب الذي فيه نجاة الإنسان البريء حَسَن . وهذا بخلاف العدل والظلم فلا يجوز أن يتّسم العدل ـ بما هو عدل ـ بالقُبح ، والظُلم ـ بما هو ظلم ـ بالحُسن .

الثالث ـ ما لا علّية له ولا اقتضاء فيه في نفسه للإتصاف بأحدهما ، وإنما يتبع الجهات الطارئة والعناوين المنطبقة عليه ، وهذا كالضَّرب فإنَّه حَسَن للتأديب ، وقَبيحٌ للإيذاء .

هذا هو التقسيم الرائج بينهم . والغرض المطلوب في هذا البحث هو تبيين أنَّ هناك أفعالاً يدرك العقل إذا طالعها ، بقطع النظر عن كل الجهات الطارئة عليها، أنَّها حسنة يجب أن يمدح فاعلها أو قبيحة يجب أن يُذمَّ. ولا نقول إنَّ كل فعل من الأفعال داخل في هذا الإطار .

وبعبارة أخرى : إنَّ النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي ، فالعدلية يقولون بالأول والأشاعرة بالثاني .

في إطلاقات الحُسن والقُبح

لا شك أنَّ للحسن والقبح معنى واحداً ، وإنما الكلام في مِلاك كون الشيء حَسَناً أو قَبيحاً . وهو يختلف باختلاف الموارد ، فقد ذُكر للحُسن والقُبح مِلاكات نوردها فيما يلي :

١ ـ ملاءَمةُ الطَبْع ومنافرته . فالمشهد الجميل ـ بما أنَّه يلائم الطبع ـ يُعدّ حَسَناً ، كما أنَّ المشهد المَخُوف ، ـ بما أنه منافر للطبع ـ يُعَدّ قَبيحاً . ومثله الطعام اللذيذ والصوت الناعم ، فإنهما حَسَنان كما أنَّ الدواء المُرّ ونهيق الحمار قبيحان . والحُسن والقُبح بهذا المِلاك ليسا محل البحث والاختلاف . أضف إلى ذلك أنَّهما لا يمكنهما الثبات والدوام ، لاختلاف الطبائع .

٢ ـ موافقة الغَرَض والمصلحة الشخصيَّة والنوعيّة ومخالفتهما . فقتل إنسان لعَدائه حَسَن ، حيث إنَّه موافق لأغراض القاتل الشخصية . ولكنه قبيح لأصدقاء المقتول وأهله ، لمخالفته لأغراضهم ومصالحهم الشخصية . هذا في المجال الشخصي . وأمَّا في المجال النوعي ، فإنَّ العدل بما أنَّه حافظ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حَسَن وبما أنَّ الظلم هادم للنظام ومخالف

لمصلحة النوع فهو قبيح . وهذا أيضاً خارج عن مجال البحث بين العدليّة والأشاعرة ، فإنَّ المصالح الشخصيَّة لا تصحح توصيف الفعل بالحُسن والقُبح على وجه الدوام ، لما عرفت من اختلاف الأغراض والمصالح الشخصية . فرُبَّ فعلٍ كالقتل حَسَنَ عند فرد أو جَمعٍ وقَبيحٌ عند آخرين والبحث إنَّما هو عن الحُسن والقُبح الذاتيين اللذين لا يتغير الإتصاف بهما عند قوم دون قوم ، وجيل دون جيل ، بل يكون حُكْماً ثابتاً للفعل أبداً .

وأمَّا المصالح النوعيَّة ـ كبقاء النظام وانهدامه ـ فهي وإن كانت تصبغ الفعل بالحُسن والقُبح على وجه الثبات والدوام ، لكن لا يصحّ توصيف الحُسن والقُبح في هذا المورد بالذاتيين . لأنَّ المراد بالذاتي كون ملاحظة نفس الفعل ـ مع غَضّ النظر عن غيره ـ موجباً لإدراك العقل حُسنَه أو قُبحَه ، وليس الأمر كذلك في توصيف الفعل بالحُسن أو القُبح لأجل المصالح والمفاسد النوعية ، فإنَّ لتلك الأغراض الخارجة عن حقيقة الفعل دخالة في إدراك العقل وتوصيفه . فلأجل ذلك يجب أن يكون مثل ذلك خارجاً عن محل النزاع ، ولو اعترف الأشاعرة بحسن العدل وقبح الظلم من هذه الزاوية ، فلا يمكن عدهم موافقين للعدلية .

٣ ـ كون الشيء كمالاً للنفس أو نقصاً لها ، كالعِلْم والجهل ، فالأول زَيْن لها والثاني شَيْن . ولكنَّ التحسين والتقبيح بهذا المعنى لا غبار عليه وليس محلاً للنقاش . إذ لا أظن أنَّ أحداً على أديم الأرض ينكر كونَ العلمِ والشجاعة والفصاحة كمالاً وحَسَناً ، والجهلِ والجُبنِ والفهاهةِ نقصاً وقبيحاً .

فهذه الملاكات الثلاثة على فرضِ كونها ملاكات للإتصاف بالحُسْن والقُبح ، خارجة عن حريم البحث ، وإنَّما البحث بين العدلية وغيرهم في المِلاك الرابع التالي :

٤ ـ ما استحق من الأفعال مدح فاعله عُدّ عند العقلاء حَسَناً ، وما استحق منها ذماً عُدّ عندهم قبيحاً . وذلك بملاحظة الفعل نفسه من حيث هو

هو ، من دون ضم شيء إليه ، ومن دون أن يلاحظ كونه مشتملاً على نفع شخصي أو نوعي ، فيستقل العقل بحُسنه ووجوب فعله ، أو قُبحه ووجوب تركه .

وإنْ شئت قلت : إذا وقع الفعل في إطار العقل البشري من دون فرق بين الأفراد ، ومع غض النظر عن أي شيء آخر غير الفعل نفسه ، وجده العقل موصوفاً بالحُسن وقابلاً للمدح ، أو على العكس . وهذا كما إذا لاحظ جزاء الإحسان بالإحسان فيحكم بحسنه ، وجزاءه بالإساءة فيحكم بقبحه . فالعقل في حكمه هذا ، لا يلاحظ سوى نفس الموضوع ، من دون أن يتصور كونه يتضمن صلاحاً أو فساداً . فمبحث الحُسن والقُبح الذاتيين ، لا يهدف إلّا إلى هذا القسم .

والأقسام الثلاثة الأُولى خارجة عن مجال البحث ، كما أَنَّ التحسين والتقبيح العاديين ، كتحسين خروج الجندي بالبَزَّة العسكرية وتقبيح خروج العالم باللباس غير المناسب ، خارجان أيضاً عن محل البحث .

وربما يتوهم أَنَّ للتحسين والتقبيح مِلاكاً خامساً ، هو أَنَّ الحسَنَ ما استَحق الثواب عند الله ، والقَبيح ما استَحق العقاب عنده . ولكنه خارج عن مجال البحث أيضاً ، كيف وقد بحث عن أَصل التحسين والتقبيح البراهمة الذين لا يدينون بشريعة فضلاً عن الإعتقاد بالثواب والعقاب في الآخرة ، فكيف يكون هذا مِلاك البحث . نعم قد اتخذ هذا الوجه سناداً من أراد أنْ ينكر الحُسنَ والقُبحَ ، بحجة أَنَّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب على الفعل خارج عن نطاق العقل ، وداخل في مجال الشرع .

ومما قدمنا يعلم ما فيه .

ولأجل زيادة البيان في تعيين محل النزاع بين الأشاعرة والعدلية نأتي بالتوضيح التالي :

إنَّ كثيراً من الباحثين عن التحسين والتقبيح العقليين ، يعلّلون حُسن العدل والإحسان ، وقُبحَ الظلم والعدوان ، باشتمال الأول على مصلحة عامة وباشتمال الثاني على مفسدة كذلك . ولأجل تلك النتائج عم الإعتراف بحُسن الأول وقبح الثاني الجميع . ولكنك عرفت أنَّ مِلاك البحث أوسع من ذلك ، وأنَّ المسألة مركزة على لحاظ نفس الفعل مع غض النظر عن تواليه وتوابعه ، هل يدرك العقل حسنه أو قبحه ، أو لا ؟ وهل العقل يمدح إحسان المحسن بالإحسان ، ويذم جزاء المحسن بالإساءة أَوْ لا ؟ وهل العقل يقبح تكليف الإنسان بما لا يطيقه ، أَوْ لا ؟ وهل العقل يحسّن عمل العامل بالميثاق ، أَوْ لا ؟ فالنقاش على هذا الصعيد لا بالنظر إلى الأغراض والمصالح ، فرديَّة كانت أَمْ اجتماعيَّة .

فالقائلون بالتقبيح والتحسين العقليين يقولون : إنَّ كل عاقل مميِّز ، يجد من صميم ذاته حُسن بعض الأفعال وقُبح بعضها الآخر ، وإنَّ هذه الأحكام نابعة من صميم القوة العاقلة والهُويّة الإنسانيَّة المِثاليَّة .

وأول من قام بتحرير محل النزاع على الوجه الذي قررناه هو المحقق اللاهيجي في تآليفه الكلامية . وأوضح دليل على صواب تحريره هو أن الغرض من طرح هذه المسألة التوصل إلى التعرف على أفعاله سبحانه ، وأنَّ العقل هل يستطيع أَنْ يستكشف وصف أفعاله ، أَوْ لا ؟ وأنَّ ما هو حسن عند العقل أَوْ قبيح عنده هل هو كذلك عند الله تعالى ؟ ولا يمكن ذلك الإستكشاف إلّا بكون المدار في التحسين والتقبيح على ملاحظة نفس الفعل بما هو هو .

وعلى ذلك فلا معنى للبحث عن التحسين والتقبيح بالمِلاكات السَّابقة من الملاءمة والمنافرة للطبع ، أو موافقة الغَرَض ومخالفته ، أو كونه حافظاً وهادماً للنظام والمجتمع ، وإلّا لبطلت الغاية التي طرحت لأجلها تلك المسألة وهي التعرف على أفعال الباري سبحانه .

هل التَّحسين والتَّقبيح العقليَّان من المشهورات ؟

ربما يظهر من بعض الحكماء والمتكلمين أنَّ التحسين والتقبيح العقليين من المشهورات التي اتفقت عليها آراء العقلاء وتسمى بـ « الآراء المحمودة » .

وقال الشيخ الرئيس في (الإشارات) : فأما المشهورات . . . ومنها الآراء المسماة بـ « المحمودة » ، وربما خصصناها باسم « المشهورة » ، إذْ لا عمدة لها إلاّ الشهرة . وهي آراء لو خُلّي الإنسان وعقله المجرد، ووهمّه وحسّه ، ولم يؤدَّب بقبول قضاياها والإعتراف بها ، ولم يَمِل الإستقراء بظنه القوي إلى حُكمٍ ، لكثرة الجزئيات ، ولم يستَدعِ إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأَنفَةَ والحَمِيّة وغير ذلك ، لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه . مثل حكمنا إنَّ سلب مال الإنسان قبيح وإنَّ الكذب قبيح لا ينبغي أنْ يقدم عليه . ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس ، وإنْ صَرَف كثيراً عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان ، اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس .

وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ،ولو توهم نفسه وأنَّه خُلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدبا ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً ، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء ، بل أمكنه أنْ يجهله ويتوقف فيه . وليس كذلك حال قَضائِه بأنَّ الكُلَّ أعظمُ من الجزء ـ إلى أنْ قال ـ : فالمشهورات إمَّا من الواجبات وإما من التأديبات الصلاحية ، وما يتطابق عليه الشرائع الإلٰهية ، وإمَّا خُلُقِيّات وانفعاليّات ، وإمَّا استقرائيات وإما اصطلاحيّات ، وهي إمَّا بحسب الإطلاق ، وإما بحسب أصحاب صناعة وملة »[1] .

---

(١) الإشارات والتنبيهات ، ج ١ ، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ ـ قوله : « وإمَّا اصطلاحيات » : يريد منه أن تكون مشهورة عند الكل كقولنا : « العلم بالمتقابلات واحد » ، فإنَّ العلم بأبوة زيد لعمرو مساوق للعلم ببنوة عمرو لزيد . أو عند أصحاب صناعة كقولنا : « التسلسل محال » ، وهو مشهور عند المناظرة . أو عند أصحاب ملة كقولنا : « الإله واحد » و« الرِّبا حرام » .

فها إنَّك ترى أنّ الشيخ الرئيس يَعُدُّ كون سلب مال الإنسان قبيحاً ، من القضايا المشهورة وأنَّه ليس له مدرك سوى آراء العقلاء وأن الإنسان لو خُلي وعقله ، ولم يؤدب بقبول قضاياها ، لم يقض بقبحه .

وقد وافقه على ذلك المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات .

يُلاحظ عليه : إنَّ القياس ينقسم إلى أقسام خمسة :

١ ـ برهاني ، ٢ ـ جَدَلي ، ٣ ـ خِطابي ،
٤ ـ شِعري ، ٥ ـ سَفْسَطي .

والأول منها يتركب من اليقينيّات وأصولها ستة :

١ ـ الأوليّات ، ٢ ـ المُشاهَدات ، ٣ ـ التَجريبيّات ،
٤ ـ الحَدْسِيّات ، ٥ ـ المُتَواتِرات ، ٦ ـ الفِطْريات .

وأما الثاني ـ أعني القياس الجَدَلي ـ فيتألف من المشهورات والمُسَلَّمات ، سواء أكانت عند الكل أمْ عند طائفة خاصة .

وعلى ذلك فالمشهورات من مبادىء الجَدَل ، وهو يقابل القياس البرهاني . فلو جعل التحسين والتقبيح العقليان من المشهورات وأدخل في القياس الجدلي وعرف بأنَّه لا مدرك له إلاّ الشهرة التي لو خلي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه، ولم يؤدَّب بقبول قضاياها لم يقض بها ، يلزم إنكار التحسين والتقبيح العقليين وإثبات العقلائي منهما . وهو غير ما يتبناه القائلون بالعقلي .

أضف إليه أنَّ جعلهما من المشهورات وإخراجهما من القياس البرهاني وإدخالهما تحت القياس الجدلي يُبطل جيمع الأحكام والآثار التي تترتب على القول بالعقلي ، كما أوضحناه . إذْ على هذا ، لا يكون التحسين والتقبيح برهانياً ، فلا يكون ما يترتب عليه مُبَرْهَناً به بل يُعَدّ من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء . ومن الممكن جداً اتفاق العقلاء على

ضدها ، فعند ذلك يكون الحَسَن قبيحاً والقَبيح حسناً .

فإن قلت : إنَّ الشيخ الرئيس جعل المشهورات أعم مما هو من مبادىء الجَدَل ، فأدخل فيها الأوليّات حيث قال في صدر كلامه : « أمّا المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضاً هذه الأَوليات ونحوها مما يجب قبوله ومنها الآراء المسماة بـ (المحمودة) وربما خصصناها باسم (المشهورة) إذْ لا عمدة لها إلّا الشهرة » .

قلت : ما ذكرتم صحيح ، فإنَّ المشهورات عنده أَعمّ من اليقينيات وغيرها حتى أنَّ الأَوليات لها اعتباران ، فمن حيث انه يعترف بها عموم الناس تعدّ مشهورات ، ومن حيث إنه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها يقينيات . وفي مقابل هذا القسم ، قسم آخر للمشهورات وهي غير يقينيات ويتوقف العقل الصِرْف في الحكم بها ، ولكن لعموم النّاس بها اعتراف وتسمى « آراء محمودة » ، وربما يخصص هذا القسم باسم المشهورات . فالمشهورات تقال بالإشتراك المعنوي على ما يعمّ اعتراف الناس بها ، ولها قسمان : يقينيّات ، وغير يقينيّات . ولكن الشيخ ومن تبعه عدُّوا التحسين والتقبيح من القسم الثاني ، وهو يستلزم إنكار التحسين والتقبيح العقليين وما بني عليه من الأحكام ، فلاحظ .

ما هو المِلاك للحكم بحسن الأَفعال وقبحها ؟

إذا كان محل النزاع ما ذكرنا من إدراك العقل حُسن الفعل أو قُبحه بالنظر إلى ذاته مع غض النظر عما يترتب عليه من التوالي ، فيقع الكلام في أنَّ العقل كيف يقضي بالحسن والقُبح ، وما هو المِلاك في قضائه ؟

إنَّ المِلاك لقضاء العقل هو أنه يجد بعض الأَفعال موافقاً للجانب الأَعلى من الإنسان والوجه المثالي في الوجود البشري ، وعدم موافقة بعضها الآخر لذلك .

وإنْ شئت قلت : إنَّه يدرك أَنَّ بعض الأَفعال كمال للموجود الحي

المختار ، وبعضها الآخر نقص له ، فيحكم بحُسن الأَول ولزوم الإتصاف به ، وقبح الثاني ولزوم تركه . ولو عمّم الطبع - فيما ذكرنا من المِلاكات - لهذا المعنى أي الطبع الأَعلى في الإنسان ، لكان هذا المعنى داخلاً في لملاك الأَول .

توضيح ذلك : إنَّ الحكماء قسموا العقل إلى عقل نظري وعقل عملي ، فقد قال المعلم الثاني : « إنَّ النظرية هي التي بها يَحُوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان ، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته » .

وقال الحكيم السبزواري في توضيحه : « إنَّ العقل النظري والعقل العملي من شأنهما التعقّل ، لكن النظري شأنه العلوم الصِرفة غير المتعلقة بالعمل مثل : الله موجود واحد ، وأنَّ صفاته عين ذاته ، ونحو ذلك .

والعملي شأنه العلوم المتعلقة بالعمل مثل : « التوكّل حسن » و« الرضا والتسليم والصبر محمودة » . وهذا العقل هو المستعمل في علم الأَخلاق ، فليس العقلان كقوتين متباينتين أو كضميمتين ، بل هما كجهتين لشيء واحد وهو الناطقة »[1] .

ثم ، كما أَنَّ في الحكمة النظرية قضايا نظرية تنتهي إلى قضايا بديهية ، ولولا ذلك لعقُمت القياسات وصارت غير منتجة ، فهكذا في الحكمة العملية ، قضايا غير معلومة لا تعرف إلّا بالإنتهاء إلى قضايا ضرورية ، وإلّا لما عَرِف الإنسان شيئاً من قضايا الحكمة العملية . فكما أنَّ العقل يدرك القضايا البديهيَّة في الحكمة النظرية من صميم ذاته فهكذا يدرك بديهيات القضايا في الحكمة العملية من صميم ذاته بلا حاجة إلى تصور شيء آخر .

---

(١) تعليقات الحكيم السبزواري على شرح المنظومة ، ص ٣١٠ .

مثلاً : إنَّ تصديق كلّ القضايا النظرية يجب أنْ ينتهي إلى قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، بحيث لو ارتفع التصديق بها لَمَا أُمكن التصديق بشيء من القضايا ، ولذا تسمى بـ « أمّ القضايا » وذلك كاليقين بأنَّ زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين ، فإنَّه لا يحصل إلاَّ إذا حصل قبله امتناع صدق نقيض تلك القضية ، أي عدم مساواتها لهما . وإلاَّ فلو احتمل صدق النقيض لما حصل اليقين بالنسبة . ولأجل ذلك اتفقت كلمة الحكماء على أن إقامة البرهان على المسائل النظرية إنما تتم إذا انتهى البرهان إلى أمّ القضايا التي قد عرفت .

وعلى ضوء هذا البيان نقول : كما أنَّ للقضايا النظرية في العقل النظري قضايا بديهية أو قضايا أوليّة تنتهي إليها ، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي ، يجب أنْ تنتهي إلى قضايا أولية وواضحة عنده بحيث لو ارتفع التصديق بهذه القضايا في الحكمة العملية لما صح التصديق بقضية من القضايا فيها .

فمن تلك القضايا البديهية في العقل العملي ، مسألة التحسين والتقبيح العقليين الثابتين لجملة من القضايا بوضوح ، مثل قولنا « العدل حسن » و « الظلم قبيح » و « جزاء الإحسان بالإحسان حسن » و « جزاؤه بالإساءة قبيح » .

فهذه القضايا قضايا أوليّة في الحكمة العملية والعقل العملي يدركها من صميم ذاته ومن ملاحظة القضايا بنفسها . وفي ضوء التصديق بها يسهل عليه التصديق بما يبنى عليها في مجال العقل العملي من الأحكام غير البديهية ، سواء أكانت مربوطة بالأخلاق أولاً ، أم تدبير المنزل ثانياً ، أم سياسة المدن ثالثاً ، التي يبحث عنها في الحكمة العملية .

ولنمثل على ذلك : إنَّ العالِم الأخلاقي يحكم بلزوم تكريم الوالدين والمعلِمين وأولي النعمة ، وذلك لأنَّ التكريم من شؤون جزاء الإحسان

بالإحسان ، وهو حسن بالذات ، والإهانة لهم من شؤون جزاء الإحسان بالإساءة وهو قبيح بالذات .

والباحث عن أحكام تدبير المنزل يحكم بلزوم القيام بالوظائف الزوجية من الطرفين وقبح التخلف عنها ، ذلك لأن القيام بها قيام بالعمل بالميثاق ، والتخلف عنها تخلف عنه ،والأول حسن بالذات والثاني قبيح بالذات .

والعالِم الإجتماعي الذي يبحث عن حقوق الحاكم والحكومة على المجتمع يحكم بأنَّه يجب أنْ تكون الضرائب معادلة لدخل الأفراد ، وذلك لأن الخروج عن تلك الضابطة ظلم على الرعيَّة وهو قبيح بالذات .

وقس على ذلك كلّ ما يرد عليك من الأبحاث في الحكمة العملية ، سواء أكانت راجعة إلى الفرد (الأخلاق) ، أو إلى المجتمع الصغير (البيت) ، أو إلى المجتمع الكبير (السياسة) . فكل ما يرد فيها ويبحث عنه الباحثون ، بما أنَّه من شؤون العقل العملي ، يجب أنْ ينتهي الحكم فيه إيجاباً وسلباً ، صحة وبطلاناً إلى القضايا الواضحة البديهية في مجال ذلك العقل .

إلى هنا انتهينا إلى أنَّه يجب انتهاء الأحكام غير الواضحة ابتداءً في مجال العقلين (النظري والعملي) إلى أحكام بديهية مدركة ابتداء بلا مؤونة شيء منهما . وذلك دفعاً للدور والتسلسل الذي استند إليه علماء المنطق والحكمة في القسم الأول ، أي الحكمة النظرية . والدليل واحد سارٍ في الجميع .

إذا عرفت ما ذكرنا ، يقع الكلام في أمر آخر وهو تعيين المِلاك لدرك العقل صحة القضايا البديهية أو بطلانها في مجال العقلين ، فنقول :

إنَّ المِلاك في مجال العقل النظري عبارة عن انطباق القضية مع التكوين وعدم انطباقها ، فالعقل ، يدرك من صميم ذاته أن اجتماع النقيضين

شيء غير متحقق في الخارج ، وأنّه لا يمكن الحكم بكون شيء موجوداً وفي الوقت نفسه الحكم بكونه معدوماً ، يدرك ذلك بلا حاجة إلى تجربة واستقراء .

وأما المِلاك في العقل العملي فهو عبارة عن درك مطابقة القضية وملاءَمتها للجانب المثالي من الإنسان غير الجانب الحيواني ، أو منافرتها له .

فالإنسان بما هو ذو فطرة مثالية ، يتميز بها عن الحيوانات ، يجد بعض القضايا ملائمة لذلك الجانب العالي أو منافية له . فيصف الملائم بالحُسن ولزوم العمل،والمنافي بالقُبح ولزوم الإجتناب . ولا يدرك القضايا بهذين الوصفين لشخصه فقط أو لصنف خاص من الإنسان أو لكل من يطلق عليه الإنسان ، بل يدرك حسن صدورها أو قبحه لكل موجود عاقل مختار سواء وقع تحت مظلة الإنسانية أو خارجها . وذلك لأن المقوم لقضائه بأحد الوصفين نفس القضية بما هي هي من غير خصوصية للمدرك . فهو يدرك أنَّ العدل حَسَن عند الجميع ومن الجميع ، والظلم قبيح كذلك ، ولا يختص حكمه بأحدهما بزمان دون زمان ولا جيل دون جيل .

إلى هنا تم تبيين الأمرين اللذين لهما دور في الحكم بالتحسين والتقبيح العقليين ويجب أن لا يُخلط أحدهما بالآخر لكون الأول مقدمة للثاني ، وهما :

أ ـ إنتهاء كل القضايا في مجال العقلين إلى قضايا بديهية دفعاً للمحذور .

ب ـ تبيين مِلاك دركِ العقلِ صحةَ تلك القضايا البديهية في مجال العقلين .

وقد اتضح بذلك أنَّ المدعي للتحسين والتقبيح العقليين الذاتيين في غنى عن البرهنة لما يتبنّاه ، كما أنَّ المدعي لامتناع اجتماع النقيضين

وارتفاعهما كذلك . والعجب أنَّ الحكماء والمتكلمين اتفقوا على أنَّه يجب انتهاء القضايا النظرية في العقل النظري إلى قضايا بديهية ، وإلّا عقُمت الأقْيِسَة ولزم التسلسـل في مقام الإستنتاج ، ولكنهم غفلوا عن إجراء ذلك الأصل في جانب العقل العملي ولم يقسموا القضايا العملية إلى فكرية وبديهية ، أو نظرية وضرورية . كيف والإستنتاج والجزم بالقضايا غير الواضحة الواردة في مجال العقل العملي لا يتم إلّا إذا انتهى العقل إلى قضايا واضحة في ذلك المجال . وقد عرفت أنَّ المسائل المطروحة في الأخلاق ، مما يجب الإتصاف به أوالتنزّه عنه ، أو المطروحة في القضايا البيتية والعائلية التي يعبر عنها بتدبير المنزل ، أو القضايا المبحوث عنها في علم السياسة وتدبير المدن ، ليست في الوضوح على نمط واحد ، بل لها درجات ومراتب . فلا ينال العقل الجزم بكل القضايا العملية إلّا إذا كانت هناك قضايا بديهية واضحة تبتني عليها القضايا المجهولة العملية حتى يحصل الجزم بها ويرتفع الإبهام عن وجهها . ولأجل ذلك نحن في غنى عن التوسع في طرح أدلة القائلين بالتحسين والتقبيح ولا نذكر إلّا النَّزر اليسير منها .

فكما أنهم غفلوا عن تقسيم القضايا في الحكمة العملية إلى القسمين ، فهكذا غفلوا عن تبيين ما هو المِلاك لدرك العقل صحة بعض القضايا أوْ بطلانها في ذلك المجال . ويوجد في كلمات المتكلمين في بيان المِلاك والمعيار أمور غير تامة يقف عليها من راجع الكتب الكلامية .

أدلة القائلين بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين

الدليل الأول : هو ما أشار إليه المحقق الطّوسي بقوله : « ولإنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً »(١) . أي إنَّا لو قلنا بأنَّ الحُسن والقُبح يثبتان من طريق الشرع ، يلزم من ذلك عدم ثبوتهما بالشرع أيضاً .

توضيحه : إنَّ الحُسن والقُبح لو كانا بحكم العقل ، بحيث كان العقل

---

(١) كشف المراد ، ص ١٨٦ .

مستقلاً في إدراك حُسن الصدق وقبح الكذب ، فلا إشكال في أنّ ما أمر به الشارع يكون حَسَناً وما نهى عنه يكون قبيحاً ، لحكم العقل بأنَّ الكذب قبيح ، والشارع لا يرتكب القبيح ، ولا يتصور في حقه ارتكابه .

وأما لو لم يستقل العقل بذلك ، فلو أمر الشارع بشيء أو نهى عنه أو أخبر بحسن الصدق وقبح الكذب فلا يحسن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه حتى نعتقد بمضمونه لاحتمال عدم صدق الشارع في أمره أو إخباره فإن الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد ، حتى لو قال الشارع بأنَّه لا يكذب لم يحصل لنا اليقين بصدقه حتى في هذا الإخبار . فيلزم على قول الأشعري أنْ لا يتمكن الإنسان من الحكم بحسن شيء لا عقلاً ولا شرعاً .

وإنْ شئت قلت : لو لم يستقل العقل بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر ، كالصدق والكذب ، وأخبرنا الله سبحانه عن طريق أنبيائه بأنَّ الفعل الفلاني حسن أو قبيح ، لم نجزم بصدق كلامه لتجويز الكذب عليه .

ثم إنَّ الفاضل القوشجي الأشعري أجاب عن هذا الإستدلال بقوله « إنّا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحُسن والقبح ليرد ما ذكر بل نجعل الحُسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح ، والقبح عن كونه متعلق النهي والذم »[1] .

يُلاحظ عليه : إنَّ البحث تارة يقع في التسمية والمصطلح فيصح أنْ يقال إنَّ ما وقع متعلق الأمر والمدح حَسَن ، وما وقع متعلق النهي والذم قبيح . والعلم بذلك لا يتوقف إلّا على سماعهما من الشرع . وأخرى يقع في الوقوف على الحسن الواقعي أو القبح كذلك عند الشرع ، فهذا مما لا يمكن استكشافه من مجرد سماع تعلق الأمر والنهي بشيء إذْ من المحتمل أنْ يكون الشارع عابثاً في أمره ونهيه . ولو قال إنَّه ليس بعابث ، لا يثبت به نفي

---

(١) شرح التجريد للفاضل القوشجي ، ص ٤٤٢ .

احتمال العابثية عن فعله وكلامه ، لاحتمال كونه هازلاً أو كاذباً في كلامه .

فلأجل ذلك يجب أن يكون بين الإدراكات العقلية شيء لا يتوقف درك حسنه وقبحه على شيء ، وأن يكون العقل مستقلاً في دركه ، وهو حسن العدل وقبح الظلم وحسن الصدق وقبح الكذب حتى يستقل العقل بذلك على أنَّ كل ما حكم به الشرع فهو صادق في قوله . فيثبت عندئذٍ أنَّ ما تعلق به الأمر حسن شرعاً ، وما تعلق به النهي قبيح شرعاً . وهذا ما يهدف إليه المحقق الطوسي من أنّه لولا استقلال العقل في بعض الأفعال ما ثبت حسن ولا قبح بتاتاً .

الدليل الثاني ـ ما أشار إليه المحقق الطوسي أيضاً بقوله : « ولجاز التعاكس »[1] أي في الحسن والقبح .

توضيحه : إنَّ الشارع على القول بشرعية الحسن والقبح ، يجوز له أن يُحَسّن أو يُقَبّح ما حَسّنه العقل أو قبّحه . وعلى هذا يلزم جواز تقبيح الإحسان وتحسين الإساءة وهو باطل بالضرورة . فإنَّ وجدان كل إنسان يقضي بأنَّه لا يصح أن يُذَمَّ المُحْسن أو يُمدَحَ المسيء . قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « ولا يَكُونَنّ المُحسن والمُسيءُ عندَكَ بمنزلةٍ سواء »[2] . والإمام يهدف بكلمته هذه إيقاظ وجدان عامله ، ولا يقولها بما أنّها كلام جديد غفل عنه عامله .

الدليل الثالث ـ لو كان الحُسن والقُبح شرعيين لما حكم بهما البراهمة والملاحدة الذين ينكرون الشرائع ، ويحكمون بذلك مستندين إلى العقل . وهؤلاء الماديون والملحدون المنتشرون في أقطار واسعة من شرق الأرض ومغربها يرفضون الشرائع والدين من أساسه ، ويعترفون بحُسن أفعال وقبح بعضها الآخر .

---

(١) كشف المراد ، ص ١٨٦ .
(٢) نهج البلاغة ، الكتاب ٥٣ .

ولأجل ذلك يغرّون شعوب العالم بطرح مفاهيم خدّاعة ، بدعاياتهم الخبيثة ، من قبيل دعم الصلح والسلام العالميين ، وحفظ حقوق البشر والعناية بالأسرى والسجناء ونبذ التمييز العُنصري ، إلى غير ذلك مما يستحسنه الذوق الإنساني والعقل البشري في جميع الأوساط ، يطرحون ذلك ليصلوا من خلاله إلى أهدافهم ومصالحهم الشخصية . ولولا كون هذه المفاهيم مقبولة عند عامة البشر لما استخدمها دعاة المادية والإلحاد في العالم .

والحاصل أنَّ هناك أفعالاً لا يشكّ أحد في حسنها سواء ورد حُسنها من الشرع أم لم يرد . كما أنَّ هناك أفعالاً قبيحة عند الكل ، سواء ورد قبحها من الشرع أم لا . ولأجل ذلك لو خُيِّر العاقل الذي لم يسمع بالشرائع ، ولا علم شيئاً من الأحكام ، بل نشأ في البوادي ، خالي الذهن من العقائد كلّها ، بين أن يَصْدُقَ ويُعطَى ديناراً ، أو يَكْذِبَ ويُعْطَى ديناراً ، ولا ضرر عليه فيهما فإنه يرجحّ الصدق على الكذب . ولولا قضاء الفطرة بحسن الصدق وقبح الكذب لما فرق بينهما ، ولما اختار الصدق دائماً .

وهذا يعرب عن أنَّ العقل له قدرة الحكم والقضاء في أمور ترجع إلى الفرد والمجتمع ، فيحكم بحسن إطاعة وليه المنعم وقبح مخالفته ، وأنَّ المحسن والمسيء ليسا بمنزلة سواء ، ونحو ذلك .

الدليل الرابع ـ لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع ، لما قبح من الله تعالى شيء . ولو كان كذلك لما قبح منه إظهار المعجزات على أيدي الكاذبين . وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة الأنبياء ، فإنَّ أيّ نبي أتى بالمعجزة عقيب الإدّعاء ، لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعواه .

وهذه النتيجة الباطلة من أهم وأبرز ما يترتب على إنكار القاعدة . وبذلك سدّوا باب معرفة النبوّة .

والعجب أنَّ الفَضْل بن روُزبَهان حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله :

« عدم إظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه أمراً قبيحاً عقلاً ، بل لعدم جريان عادة الله ، الجاري مجرى المحال العادي ، بذلك . فعند ذلك لا ينسد باب معرفة الأنبياء ، لأنَّ العِلْم العادي حَكَم باستحالة هذا الإظهار »[1] .

فإنَّه يُلاحظ عليه ، إنَّه من أين وقف على تلك العادة ، وأنَّ الله لا يجري الإعجاز على يد الكاذب . ولو كان التصديق متوقفاً على إحرازها ، لزم أن يكون المكذبون بنبوة نوح أو من قبله ومن بعده ، معذورين في إنكارهم لنبوّة الأنبياء ، إذ لم تثبت عندهم تلك العادة ، لأنَّ العلم بها إنما يحصل من تكرر رؤية المعجزة على يد الصادقين دون الكاذبين .

ويمكن أن يقال : إنَّ تحصيل جريان عادة الله بأن لا يظهر المعجزة على يد الكاذب ، يجب أن يستند إلى مصدر ، فإن كان المصدر هو العقل فهو معزول عند الأشاعرة . وإن كان هو السمع فالمفروض أنَّه يحتمل أن يكون الشرع كاذباً في هذا الإدعاء ، بل لا سمع قبل ثبوت نبوّة النبي .

وحصيلة البحث : إنَّ منكر الحُسن والقُبح منكر لما هو من البديهيات . ولا يصحّ الكلام معه ، لأن النزاع ينقطع إذا بلغ إلى مقدمات ضرورية وهؤلاء ينازعون فيها .

ليت شعري ، إذا لم يحكم العقل بامتناع التكليف بما لا يطاق ، وجَوَّز أن ينهَى الله سبحانه العبد عن الفعل ويخلق فيه اضطراراً ويعاقبه عليه ، فقل : ها ، أيّ أمرٍ يُدرِكُه العقل ؟!! .

قيل : اجتمع النظّام والنجّار للمناظرة ، فقال النّجار : لم تدفع أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون ؟ .

فسكت النظّام ، فقيل له : لم سَكَتّ ؟ .

---

(١) دلائل الصّدق ، ج ١ ، ص ٣٦٩ .

قال : كنت أريد بمناظرته أن أُلزمه القول بتكليف ما لا يُطاق ، فإذ التزمه ولم يستح ، فبم أُلزمه ؟ .

وبذلك تعرف مدى وهن ما ذكره أبو الحسن الأشعري في لمعه ، وإليك نصه :

« فإن قال قائل : هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة ؟ قيل له : لله تعالى ذلك ، وهو عادل إن فعله » . . . إلى أن قال . . . « ولا يقبح منه أن يعذّب المؤمنين ، ويُدخل الكافرين الجنان . وإنما نقول إنَّه لا يفعل ذلك ، لأنه أخبرنا إنه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره »[1] .

* * *

أدلة الأشاعرة على نفي التحسين والتقبيح العقليين

الدليـل الأول ـ الله مالك كل شيء يفعل في ملكه ما يشاء

استدل الأشعري على مقالته بقوله : « والدَّليل على أنَّ كل ما فعله فله فعله ، أنَّه المالك ، القاهر ، الذي ليس بمملوك ، ولا فوقه مبيح ، ولا آمر ، ولا زاجر ، ولا حاظر ، ولا مَن رَسَمَ له الرسوم ، وحدّ له الحدود . فإذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شيء ، إذ كان الشيء إنَّما يقبح منّا ، لأنَّا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا ، وأتينا ما لم نملك إتيانه . فلمَّا لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت آمر ، لم يقبح منه شيء . فإن قال : فإنما يقبح الكذب لأنه قبّحه ، قيل له : أجل ، ولو حسّنه لكان حسناً ، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض .

فإن قالوا : فجوِّزوا عليه أن يكذب ، كما جوزتم أن يأمر بالكذب .

قيل لهم : ليس كل ما جاز أن يأمر به ، جاز أن يوصف به »[2] .

---

(١) اللّمع ، ص ١١٦ .
(٢) اللّمع ، ص ١١٧ .

يلاحظ عليه : أمّا أوّلاً ـ فإننا نسأل الشيخ الأشعري إنّه سبحانه إذا أوْلَم طفله في الآخرة وعذّبه بألوان التعذيب ، مع كون الطفل بريئاً لم يصدر منه ذنب ، ورأى الأشعري ذلك بأم عينه في الآخرة ، هل يرى ذلك عين العدل ، ونفس الحُسن ؟! أو أنه يجد ذلك الفعل ، من وجدانه ، أمراً مُنْكَراً ؟ .

ومثله ما لو فُعل بالأشعري نفس ما فعل بطفله مع كونه مؤمناً ، فهل يرضى بذلك في أعماق روحه ، ويراه نفس العدل ، غير متجاوَزٍ عنه ، بحجة أنَّ الله سبحانه مالِك المُلك يفعل في ملكه ما يشاء ؟ أو أنه يقضي بخلاف ذلك ؟ .

وأمّا ثانياً : فلا شك أنَّه سبحانه مالِك المُلك والملكوت يقدر على كل أمر ممكن ـ كما عرفت ـ من غير فرق بين الحَسَن والقبيح ، فعموم قدرته لكل ممكن ممّا لا شبهة فيه ، ولكن حكم العقل بأنَّ الفعل الفلاني قبيح لا يصدر عن الحكيم ، ليس تحديداً لملكه وقدرته . وهذا هو المهم في حلّ عقدة الأشاعرة الذين يزعمون أنَّ قضاء العقل وحكمه في أفعاله سبحانه نوع دخالة في شؤون ربّ العالمين ، ولكن الحق غير ذلك .

توضيحه : إنَّ العقل بفضل التجربة ، أو بفضل البراهين العقلية ، يكشف عن القوانين السّائدة على الطبيعة ، كما يكشف عن القوانين الرياضية ، فلو قال العقل : إنَّ كل زوج ينقسم إلى متساويين ، فهل يحتمل أنَّ العقل بذلك فَرَض حُكْمَه على الطبيعة ، أو يقال إنَّ الضبيعة كانت تحمل ذلك القانون والعقل كشفه وبيّنه ؟ فإذا كان هذا هو الفرق بين فرض الحكم وكشفه في عالم الطبيعة ، فليكن هو الفارق بين إدراكِهِ حُسْن الفعل وقُبحه وأنَّ أيّ فعل يصدر منه وأيّهُ لا يصدر منه ، وفَرْضِهِ الحُكْمَ على الله سبحانه فرضاً يحدد سعة قدرته وَإرادته وفعله . فليس العقل هنا حاكماً وفارضاً على الله سبحانه ، بل هو ـ بالنظر إلى الله تعالى وصفاته التي منها الكمال والغنى ـ يكشف عن أنَّ الموصوف بمثل هذه الصفات وخاصة الحكمة ، لا

يصدر منه القبيح ، ولا الإخلال بما هو حسن .

وبعبارة أخرى : إنَّ العقل يكشف عن أنَّ المُتَّصفَ بكل الكمال ، والغنى عن كل شيء ، يمتنع أن يصدر منه الفعل القبيح ، لتحقّق الصّارف عنه وعدم الداعي إليه ، وهذا الإمتناع ليس امتناعاً ذاتياً حتى لا يقدر على الخلاف ، ولا ينافي كونه تعالى قادراً عليه بالذات ، ولا ينافي اختياره في فعل الحسن وترك القبيح ، فإن الفعل بالإختيار ، والترك به أيضاً . وهذا معنى ما ذهبت إليه العدلية من أنَّه يمتنع عليه القبائح . ولا يهدف به إلى تحديد فعله من جانب العقل ، بل الله بحكم أنَّه حكيم ، التزم وكتب على نفسه أن لا يخل بالحسن ولا يفعل القبيح . وليس دور العقل هنا إلّا دور الكشف والتبيين بالنظر إلى صفاته وحكمته .

وباختصار : إنَّ فعله سبحانه ـ مع كون قدرته عامة ـ ليس فوضوياً ومتحرراً عن كل سلب وإيجاب ، وليس التحديد مفروضاً عليه سبحانه من ناحية العقل ، وإنما هو واقعية وحقيقة كشف عنه العقل ، كما كشف عن القوانين السائدة على الطبيعة والكون . فتَصوُّر أنَّ فعله سبحانه متحرر عن كل قيد وحَدّ ، بحجة حفظ شأن الله سبحانه ، وسعة قدرته ، أشبه بالمُغالَطة ، فإنَّ حفظ شأنه سبحانه غير فرض انحلال فعلِه عن كل قيد وشرط .

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استَدلَّ به القائلون بنفـي التحسين والتقبيح العقليين . ولا بأس بالإشارة إلى بعض أدلتهم التي أقامها المتأخرون عن أبي الحسن الأشعري .

الدليل الثاني : لو كان التحسين والتقبيح ضرورياً لما وقع الإختلاف

قالوا : لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العُدوان ضرورياً لما وقع

التّفاوت بينه وبين العِلْم بأنَّ الواحد نصف الإثنين ، لكنَّ التالي باطل بالوجدان .

وأجاب عنه المحقق الطّوسي بقوله : « ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور »[1] .

توضيحه : إنَّه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور أطرافها . وقد قرر في صناعة المنطق أنَّ للبديهيات مراتب : فالأوليّات أبدَه من المشاهدَات بمراتب . والثانية أبده من التجريبيات والثالثة أبده من الحَدْسيات ، والرابعة أبده من المتواترات ، والخامسة أبده من الفطريَّات . والضابط في ذلك أنَّ ما لا يتوقف التصديق به على واسطة سوى تصور الطرفين فهو أبده من غيره ، وذلك مثل الأوليات[2] ، وهكذا .

فلو صحّ ما ذكره الأشاعرة من الملازمة ، لزم أنْ لا تكون الحدسيات من اليقينيات .

وباختصار ، إنَّ العلوم اليقينية ، مع كثرتها ليست على نمط واحد ، بل لها مراتب ودرجات ، وهذا شيء يلمسه الإنسان إذا مارس علومه ويقينياته وعلى ذلك فلا مانع من أن يقع الاختلاف في بعض العلوم الضرورية لدوافع خاصة ، وهي في المقام تصوّر أنَّ الحكم بالحُسن والقُبح تحديد لسلطته

---

(١) كشف المراد ، ص ١٨٦ .

(٢) وجه الضبط أنَّ القضايا البديهية إمَّا أن يكون تصور طرفيها مع النسبة كافياً في الحكم والجزم ، أو لا يكون .
والأول هو الأوليات ، والثاني إمَّا أن يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن أو لا .
والثاني المشاهدات ، وتنقسم إلى مشاهَدات بالحس الظاهر ومشاهَدات بالحسّ الباطن .
والأول إمَّا أن تكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور الأطراف أو لا تكون كذلك ، فالأول هي الفطريات ، وتسمى بالقضايا التي قياساتها معها . والثاني إمَّا أن يستعمل فيه الحدس ، وهو انتقال الذهن الدفعي من المبادي إلى المطالب أو لا يستعمل فيه ، فالأول هو الحَدْسيات ، والثاني إن كان الحكم فيه حاصلاً بإخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهو المتواترات ، وإن لم يكن كذلك بل حاصلاً من كثرة التجارب فهي التجريبيات وقد علم بذلك حدّ كل واحد منها .

سبحانه ، فلأجل ذلك رفضت الأشاعرة هذا العلم الضروري للحفاظ على عموم سلطته تعالى .

الدليل الثالث : لو كان الحُسن والقُبح عقليين لما تغيرا

إنَّ الحُسنَ والقُبحَ لو كانا عقليين لما اختلفا ، أي لما حَسُن القبيح ولما قَبُح الحسن ، والتَّالي باطل ، فإنَّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك فيما إذا تضمن الكذب إنقاذ نبي من الهلاك ، والصدق إهلاكه .

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله[1] .

وأجاب عنه المحقق الطّوسي بقوله : « وارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلّص »[2] .

وتوضيحه : إنَّ الكذب في هذه الصوّرة على قبحه إلّا أنَّ ترك إنقاذ النبي أقبح من الكذب ، فيحكم العقل بارتكاب أقلّ القبيحين تخلّصاً من ارتكاب الأقبح . على أنَّه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض (أي التورية).

وباختصار : إنَّ تخليص النبي أرجح من حسن الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيرجح ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة ، على الصدق .

أضف إلى ذلك ، أنَّ الإستدلال مبني على كون قُبح الكذب وحُسْن الصدق ، كقُبح الظّلم وحُسن العدل ، ذاتيين لا يتغيران . وأمَّا على ما مرّ من أنَّ الأفعال بالنسبة إلى الحسن والقُبح على أقسام منها ما يكون الفعل علة تامة لأحدهما ، فلا يتغير حُسنه ولا قُبحه بعروض العوارض كحُسن الإحسان

---

(١) الإحكام ، للآمدي ، ج ١ ، ص ١٢١ .
(٢) كشف المراد ، ص ١٨٧ .

وقُبح الإساءة . ومنها ما يكون مقتضياً لأحدهما ، فهو موجب للحسن لو لم يعرض عليه عنوان آخر ، وهكذا في جانب القبح . وقد تقدم أنَّ حُسْن الصّدق وقُبح الكذب من هذا القبيل . ومنها ما لا يكون علةً ولا مقتضياً لأحدهما كالضرب ، جزاءً أو إيذاءً .

* * *

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ هناك أفعالاً يستقل العقل بحسنها وقبحها ، ويقضي بهما من دون أن يستعين بالشرع ، ويرى حسنها وقبحها مطّرداً في جميع الفاعلين ، من غير اختصاص بالخالق أو المخلوق . وقد ذكرنا مِلاك قضائه وهو ملاءمة الفعل أو منافرته للشخصية العلوية المثالية التي خلق الإنسان عليها .

ثم إنَّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين إنما يتم على القول بأنَّ الإنسان فاعل مختار ، وأمّا على القول بأنَّه مجبور في أفعاله ، فالبحث عنهما منفي بانتفاء موضوعه ، لأن شيئاً من أفعال المجبور لا يتصف بالحسن ولا بالقُبح عقلاً . وبما أنَّ الأشاعرة يصوّرون الإنسان فاعلاً مجبوراً ، فلازم مقالتهم نفي التحسين والتقبيح العقليين ، وسيوافيك كون الإنسان فاعلاً مختاراً غير مجبور ، كما سيوافيك نقد ما استدل به الأشاعرة على مقالة الجبر[١] .

التَّحسين والتقبيح في الكتاب العزيز

إنَّ التدبّر في آيات الذكر الحكيم يعطي أنَّه يُسَلّم استقلال العقل بالتحسين والتقبيح خارج إطار الوحي ، ثم يأمر بالحَسَن وينهي عن القبيح .

---

(١) لاحظ شرح تجريد الاعتقاد للفاضل القوشجي ، ص ٣٢٩ ، حول قولهم بكون الإنسان مجبوراً في فعله . وسيوافيك مفصّلاً البحث في الجبر الأشعري عند البحث في « العدل الإلهي وأفعال الإنسان » .

١ ـ قال سبحانه : ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[1] .

٢ ـ ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الفَوَاحِشَ ﴾[2] .

٣ ـ ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ المُنْكَرِ ﴾[3] .

٤ ـ ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالفَحْشَاءِ ﴾[4] .

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنَّ هناك أموراً توصف بالإحسان والفحشاء والمنكر والبغي والمعروف قبل تعلّق الأمر أو النهي بها ، وأنَّ الإنسان يجد اتصاف الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته ، كما يعرف سائر الموضوعات كالماء والتراب . وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلّق الشرع وإنما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح .

أضف إلى ذلك أنَّه سبحانه يتخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقل به عقليّته :

٥ ـ يقول تعالى : ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالِحاتِ كالمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ المُتَّقِينَ كالفُجَّارِ ﴾[5] .

٦ ـ ويقول سبحانه : ﴿ أَفَنَجْعَلُ المُسْلِمِينَ كالمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾[6] .

٧ ـ ويقول سبحانه : ﴿ هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلَّا الإِحْسَانُ ﴾[7] .

---

(٢) سورة النحل : الآية ٩٠ .
(٢) سورة الأعراف : الآية ٣٣ .
(٣) سورة الأعراف : الآية ١٥٧ .
(٤) سورة الأعراف : الآية ٢٨ .
(٥) سورة ص : الآية ٢٨ .
(٦) سورة القلم : الآيتان ٣٥ ـ ٣٦ .
(٧) سورة الرحمن : الآية ٦٠ .

فالتدبّر في هذه الآيات لا يَدَعُ مجالاً لتشكيك المشكّكين في كون التحسين والتقبيح من الأمور العقلية التي يُدركها الإنسان بالحجة الباطنيّة من دون حاجة إلى حجة ظاهرية .

* * *

ثمرات التحسين والتقبيح العقليين

تحتل مسألة التحسين والتقبيح العقليين مكانة مرموقة في الأبحاث الكلامية وذلك أن أجلَّ ما تثبته هذه المسألة حكمة الباري تعالى وأنَّه منزَّه عن فعل ما لا ينبغي ، وبه تنحل الكثير من المشاكل الكلامية وغيرها . وإليك فيما يلي بيان بعض منها .

١ ـ وجوب المعرفة

إتفق المتكلمون ـ ما عدا الأشاعرة ـ على لزوم معرفة الله سبحانه على كل إنسان لزوماً عقلياً ، بمعنى أنَّ العقل يحكم بحُسْن المعرفة وقُبح تركها ، لِمَا في المعرفة من أداء شكر المنعِم ، وهو حسن ، وفي تركها من الوقوع في الضَّرر المحتمل ، وهو قبيح . هذا إذا قلنا باستقلال العقل ، وإلَّا لَمَا ثبت وجوب المعرفة ، لا عقلاً ـ لأنه حسب الفرض معزول عن الحكم ـ ولا شرعاً ، لأنه لم يثبت الشرع بعد .

٢ ـ وجوب تنزيه فعله سبحانه عن العبث

ممّا يترتب على هذه المسألة تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث ولزوم اقترانها بالغايات والأغراض وهذه المسألة من المسائل التي تشاجرت فيها

العدلية والأشاعرة فالأولى على الإيجاب والثانية على السلب . وللحكماء فيها رأي خاص أيضاً ، ولذلك فإنّا نفردها بالبحث بعد عرض هذه النتائج .

٣ ـ لزوم تكليف العباد

إذا كان فعله سبحانه منزّهاً عن العبث ، يستقل العقل بالحكم بلزوم إيصال كل مكلف إلى الغايات التي خلق لها ، وذلك بتكليفهم بما يوصلهم إلى الكمال ، وزجرهم عمّا يمنعهم عنه ، حتى لا يتركوا سدى ، وتتفتح في ضوء التكليف طاقاتهم الروحية . وعِلْم الإنسان بالحُسن والقُبح لا يكفي في استكماله ، إذ هناك أمور تصده عن بلوغ الغاية أو توصله إليها وهي مجهولة له ، ولا تعلم إلاّ من طريق الوحي والشرع .

٤ ـ لزوم بعث الأنبياء

إنّ مسألة لزوم إرسال الرسل أيضاً ، تبتني على هذه المسألة ، فالعقل الذي يدرك بأنّ الإنسان لم يخلق سدى بل خلق لغاية ، يدرك بأنه لا يصل إليها إلاّ بالهداية التشريعية الإلهية ، فيستقل بلزوم بعث الدعاة من الله تعالى لهداية البشر[١] .

٥ ـ لزوم النظر في برهان مدّعي النبوّة

لا شكّ أنّ الأنبياء الحقيقيين يبعثون بمعاجز وبيّنات ، فإذا ادّعى إنسان السّفارة من الله تعالى إلى النّاس ، فهل يجب على الناس النظر في دعواه وبرهانه ؟ على استقلال العقل في مجال التحسين والتقبيح ، يجب النظر والإصغاء دفعاً للضرر المحتمل . وأمّا على القول بعدمه ، فلا يجب ذلك عقلاً ـ لأنه حسب الفرض معزول ـ ولا شرعاً ، لعدم ثبوته بعد . ونتيجة ذلك أنّ التارك للنظر معذور ، لأنه لم يهتد إلى حقيقة الأمر ! .

٦ ـ العِلْم بصدق دعوى النبوّة

إذا اقترنت دعوة المتَنبّىء بالمعاجز والبيّنات الواضحة ، فلو قلنا

---

(١) سنبحث مفصلاً في لزوم بعثة الأنبياء في مباحث النبوّة العامّة.

باستقلال العقل في مجال الحُسن والقُبح ، حكمنا بصدقه ، لقبح إعطاء البيّنات للمدعي الكذّاب ، لما فيه من إضلال النّاس . وأمّا إذا عزلنا العقل عن الحكم في المقام ، فلا دليل على كونه نبيّاً صادقاً ، والشرع بعد لم يثبت حتى يحكم بصدقه .

٧ ـ الخاتمية واستمرار أحكام الإسلام

إنَّ استقلال العقل بالتحسين والتقبيح ، بالمعنى الذي عرفت من الملاءَمة للفطرة العلوية والمنافرة لها ، أساس الخاتميَّة وبقاء أحكام الإسلام وخلودها إلى يوم القيامة . وذلك أنَّ الفطرة مشتركة بين جميع أفراد البشر ولا تتبدل بتبدل الحضارات وتطوّر المدنيّات ، فإنَّ تبدلها لا يمسّ فطرة الإنسان ولا يغيّر جبلّته ، فيصبح ما تستحسنه الفطرة أو تستقبحه خالداً إلى يوم القيامة ، ولا يتطرق التبدل والتغيّر إليه (١) .

٨ ـ ثبات الأخلاق

إنَّ مسألة ثبات الأخلاق في جميع العصور والحضارات أو تبدلها تبعاً لاختلافها ، مما طرح مؤخراً عند الغربيين ودارت حوله المناقشات وأبديت فيه الآراء ، فمن قائل بثبات أصولها ، ومن قائل بتبدلها وتغيّرها حسب تغيّر الأنظمة والحضارات . ولكن المسألة لا تنحل إلاّ في ضوء التحسين والتقبيح العقليين الناشئين من قضاء الجِبِلَّة الإنسانية العاليـة والفطرة الثابتة ، فعند ذاك تتّسم أصول الأخلاق بسمة الثبات والخلود . وأما ما يتغير بتغير الحضارات فإنما هو العادات والتقاليد العرفية .

خذ على ذلك مثلاً « إكرام المحسن » ، فإنه أمر يستحسنه العقل ، ولا يتغير حكم العقل هذا أبداً ، وإنما الذي يتغير بمرور الزمان ، وسائل الإكرام وكيفياته . فإذاً ، الأصول ثابتة ، والعادات والتقاليد ـ التي ليست إلاّ لباساً للأصول ـ هي المتغيّرة .

---

(١) سنبحث عن خاتمية الإسلام في مباحث النبوّة الخاصّة.

٩ ـ الحكمة في البلايا والمصائب والشرور

من المسائل المشهورة في الحكمة الإلهية مسألة البلايا والشرور ، فإنَّ وجود هذه الحوادث أوجد إشكالات على حكمته بل عِلْمه تعالى ، فهي بظاهرها تدل على انعدام النّظام في الكون من جهة ، وتنافي حكمته بمعنى إتقان أفعاله من جهة ثانية ، وتنافي حكمته ـ على نحو الإطلاق ـ أعني كون فعله منزهاً عمّا لا ينبغي من جهة ثالثة ، وتنافي حكمته ـ على نحو الخصوص ـ أعني عدله تعالى وقيامه بالقسط من جهة رابعة . وحيث إنها من المسائل الطويلة الذيل ، التي وقع فيها البحث و النقاش سواء في علم الكلام أو الفلسفة والحكمة الإلهية ، فإنّا نفردها بالبحث بعد العرض الإجمالي لهذه النتائج .

١٠ ـ الله عادل لا يجور

من أبرز مصاديق حكمته تعالى ـ الثابتة بفضل القول بالتحسين والتقبيح العقليين ـ عدله ، بمعنى قيامه بالقسط وأنَّه لا يجور ولا يظلم وسنفرده بالبحث مع بيان مكانته في التشريع الإسلامي . ويترتب عليه بعض النتائج منها :

أ ـ قبح العقاب بلا بيان

إذا كان الله تعالى عادلاً ، فإنه لا يعاقب عباده من دون أن يبين لهم تكاليفهم ، فإنَّ ذلك ظلم يحكم العقل بقبحه ولزوم تنزّه الواجب عنه . من دون فرق بين أن لا يقع البيان أصلاً ، أو يقع ولا يصل إليهم لأسباب وعوامل معينة . وهذا الأصل مما اتفق عليه الأصوليون وبنوا عليه أصالة البراءة في الشبهات غير المقترنة بالعلم الإجمالي .

نعم ، المسألة تبتنى على التحسين والتقبيح العقليين إذا لم تثبت البراءة من الشرع بواسطة الكتاب والسنة ، والمفروض أنَّ البحث فيها بعده .

ب ـ قبح التكليف بما لا يطاق

من نتائج حكم العقل بعدله تعالى ، حكمه بلزوم وجود التمكّن والقدرة في العبد للإتيان بما يُكَلَّفون به ، وأنَّ تكليفهم وإلزامهم بما هو فوق طاقتهم ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم ، ولأجل أهمية هذا البحث نفرده أيضاً ببحث مستقل بعد عرض هذه النتائج .

ج ـ مدى تأثير القضاء والقدر في مصير الإنسان

من جملة المسائل المترتبة على عدله تعالى ، تأثير القضاء والقدر في مصير الإنسان ، وهذه المسألة مع كونها من المسائل الأصولية في العقيدة الإسلامية ، مما وقع فيه الجدل والنقاش إلى درجة التكفير وإراقة الدماء بين المسلمين في العصور الأولى . ويتفرع عليها مسألة البَداء أو تغيير المصير بالأعمال الصالحة أو الطالحة . وحيث إنَّ الوقوف عليهما يتوقف على الإسهاب والتفصيل في مباحثهما ، خصصنا كلاًّ منهما بفصل خاص من فصول الكتاب .

د ـ إختيار الإنسان

من جملة المسائل المترتبة على عدله تعالى ، اختيار الإنسان في أفعال نفسه ، وذلك أنَّ كونه مجبوراً مُسَيَّراً فيما يقوم به ، ظلم وجور . وحيث إنَّ هذه المسألة أيضاً من المسائل التي كثر فيها الجدال وتعددت فيها الآراء بين إفراط وتفريط ، أفردناها بالبحث في فصل مستقلّ من الكتاب ، مع ما يتفرع عليها من البحوث حول الحسنة والسيئة ، والهداية والضلالة وغير ذلك .

هـ ـ المصحح للعقاب الأُخروي

من جملة التساؤلات التي طرحت حول عدله سبحانه ، ما هو المصحح للعقاب الأُخروي ؟ وذلك من جهتين :

الأولى ـ لماذا العقاب الأخروي ؟ هل هو للتّشفي أو الإنتقام وكلاهما نقص تعالى الله عنه .

الثانية ـ إنَّ مقتضى القانون العقلي أن تكون العقوبة على مقدار الجرم ، والتخلف عن ذلك ظلم وجور تنزّه الله عنه ، فَلِمَ يُخَلّد الكافرون والمجرمون في النار أبداً ؟ .

وسنجيب عنهما بعد التعرّض للبحث عن عدله تعالى[1] .

* * *

(١) وهناك جملة أخرى من التساؤلات حول حكمته وعدله تعالى ، أجاب عنها الأستاذ دام ظله في موسوعته « الله خالق الكون » ، فلاحظ ص ٩٧ ـ ٩٩ . وص ٢٦٩ ـ ٢٨١ .

ثمرات التَّحسين والتقبيح العقليين

(١)

أفعال الله سبحانه معللة بالغايات

ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله سبحانه ليست معللة بـالأغراض وأنـه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء واستدلوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأول

لو كان فعله تعالى لغرض لكـان ناقصـاً لذاتـه مستكملاً بتحصيـل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهـو معنى الكمال[١].

وأجابت العدلية بأنّ أفعاله تعالى معللة بالمصالح والحِكَمْ تفضلاً على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح. واختاره صاحب المقاصد وتبعته الماتريدية[٢].

توضيح الجواب:

هل الغاية، غاية للفاعل أو للفعل ؟

إن الأشعري خلط بين الغرض الراجع إلى الفاعـل، والغرض الـراجع إلى فعله، فـالاستكمال مـوجود في الأول دون الثـاني، والقائـل بكون أفعـالـه

---

(١) المواقف ص٢٣١.

(٢) إشارات المرام ص٥٤.

معلّلة بالأغراض والغايات والدواعي والمصالح، إنما يعني بها الثاني دون الأول، والغرض بالمعنى الأول ينافي كونه غنياً بالذات وغنياً في الصفات وغنياً في الأفعال، والغرض بالمعنى الثاني يوجب خروج فعله عن كونه عبثاً ولغواً، وكونه سبحانه عابثاً ولاغياً فالجمع بين كونه غنياً غير محتاج إلى شيء، وكونه حكيماً منزهاً عن العبث واللغو،بالقول باشتمال أفعاله على مصالح وحِكَم ترجع إلى العباد والنظام لا إلى وجوده وذاته،كما لا يخفى.

تفسير العلة الغائية

العلة الغائية التي هي إحدى أجزاء العلة التامة، يراد منها في مصطلح الحكماء، ما تُخرج الفاعل من القوة إلى الفعل، ومن الإمكان إلى الوجوب. وتكون متقدمة صورة وذهناً ومتأخرة وجوداً وتحققاً، فهي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوة إلى كونه فاعلاً بالفعل. مثلاً:النجار لا يقوم بصنع الكرسي إلا لغاية مطلوبة مترتبة عليه،ولولا تصور تلك الغاية لما خرج عن كونه فاعلاً بالقوة، إلى ساحة كونه فاعلاً بالفعل. وعلى هذا فللعلة الغائية دور في تحقق المعلول وخروجه من الإمكان إلى الفعلية، لأجل تحريك الفاعل نحو الفعل، وسوقه إلى العمل.

ولا نتصور العلةالغائية بهذا المعنى في ساحته، لغناه المطلق في مقام الذات والوصف والفعل، فكما أنه تام في مقام الوجود،تام في مقام الفعل، فلا يحتاج في الإيجاد إلى شيء وراء ذاته.وإلا فلو كانت فاعلية الحق، كفاعلية الإنسان،فلا يقوم بالإيجاد والخلق إلا لأجل الغاية المترتبة عليه،فيكون ناقصاً في مقام الفاعلية مستكملاً بشيء وراء ذاته،وهو لا يجتمع مع غناه المطلق. .

هذا ما ذكره الحكماء،وهو حق لا غبار عليه.وقد استغلته الأشاعرة في غير موضعه واتخذوه حجة لتوصيف فعله عارياً عن أية غاية وغرض، وجعلوا فعله كفعل العابثين واللاعبين، يفعل (العياذ بالله) بلا غاية، ويعمل بلا غرض.ولكن الاحتجاج بما ذكره الحكماء لإثبات ما قالته،واضح البطلان،لأن

إنكار العلة الغائية بهذا المعنى، لا يلازم أن لا يترتب على فعله مصالح وحكم ينتفع بها العباد وينتظم بها النظام، وإن لم تكن مؤثرة في فاعلية الحق وعليّته، وذلك لأنه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضاده ويخالفه.

وبعبارة ثانية:لايُعْني من ذلك أنه قادر على أحد الفعلين دون الآخر، وأنَّه في مقام الفاعلية يستكمل بالغاية، فيقوم بهذا دون ذاك، بل هو سبحانه قادر على كلا الأمرين، ولا يختار منهما إلا ما يوافق شأنه، ويناسب حكمته، وهذا كالقول بأنه سبحانه يعدل ولا يجورُ، فلسنا نعني من ذلك أنه تام الفاعلية بالنسبة إلى العدل دون الجور،بل نعني أنه تام القادرية لكلا العملين. لكن عدله وحكمته، ورأفته ورحمته،تقتضي أن يختار هذا دون ذلك مع سعة قدرته لكليهما.

هذه هي حقيقة القول بأن أفعال الله لا تعلل بالأغراض والغايات والمصالح، مع كون أفعاله غير خالية من المصالح والحكم من دون أن يكون هناك استكمال.

الوجه الثَّاني

ثم إنَّ أئمة الأشاعرة لما وقفوا على منطق العدلية في المقام وأنَّ المصالح والحكم ليست غايات للفاعل بل غايات للفعل،وأنَّها غير راجعة إلى الفاعل، بل إلى العباد والنظام،طرحوه على بساط البحث فأجابوا عنه.وإليك نص كلامهم :

فإن قيل:لا نسلم الملازمة،وإنَّ الغرض قد يكون عائداً إلى غيره .

قيل له : نفع غيره والإحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الإلزام لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان، ما هو أولى به وأصلح، وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً أو مرجوحاً لم يصلح أن

يكون غرضاً له[1].

وقد جاء بنفس هذا البيان «الفضل بن روزبهان» في رده على «نهج الحق» للعلامة الحلي وقال :

إنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وذلك لأن ما يستوي وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً على الفعل وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة فكل ما يكون غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه فهو معنى الكمال فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده ناقصاً بدونه[2].

يلاحظ عليه : أن المراد من الأصلح والأولى به، ما يناسب شؤونه فالحكيم لا يقوم إلا بما يناسب شأنه كما أن كل فاعل غيره يقوم بما يناسب المبادىء الموجودة فيه.فيتفسير الأصلح والأولى بما يفيده ويكمله، تفسير في غير موضعه.

ومعنى أنه لا يختار إلا الأصلح والأولى ليس بمعنى أن هناك عاملاً خارجياً عن ذاته، يحدد قدرته ومشيئته ويفرض عليه إيجاد الأصلح والأولى، بل مقتضى كماله وحكمته، هو أن لا يخلق إلا الأصلح، والأولى ويترك اللغو والعبث فهو سبحانه لما كان جامعاً للصفات الكمالية ومن أبرزها كونه حكيماً ، صار مقتضى ذلك الوصف، إيجاد ما يناسبه وترك ما يضاده،فأين هو من حديث الاستكمال والاستفادة والإلزام والفرض؟ كل ذلك يعرب عن أن المسائل الكلامية طرحت في جو غير هادىء وأن الخصم لم يقف على منطق الطرف الآخر.

والحاصل : إنّ ذاته سبحانه تامّة الفاعلية بالنسبة إلى كلا الفعلين : الفعل المقترن بالحكمة ، والخالي عنها ، وذلك لعموم قدرته سبحانه للحسن

---

(١) المواقف، ص ٣٣٣. وشرحه، ج٨، ص ٢٠٤.

(٢) دلائل الصدق، ج١، ص ٢٣٣.

والقبيح.ولكن كونه حكيماً يصده عن إيجاد الثاني ويخص فعله بالأول، وهذا صادق في كل فعل له قسمان : حسن وقبيح.مثلا:الله قادر على إنعام المؤمن وتعذيبه، وتام الفاعلية بالنسبة إلى الكل ولكن لا يصدر منه إلا القسم الحسن منهما لا القبيح، فكما لا يستلزم القول بصدور خصوص الحسن دون القبيح (على القول بهما) كونه ناقصاً في الفاعلية،فهكذا القول بصدور الفعل المقترن بالمصلحة دون المجرد عنها، وإنعام المؤمن ليس مرجوحاً ولا مساوياً لتعذيبه بل أولى به وأصلح لكن معنى صلاحه وأولويته لا يهدف إلى استكماله أو استفادته منه،بل يهدف إلى أنه المناسب لذاته الجامعة للصفات الكمالية، المنزهة عن خلافها. فجماله وكماله، وترفعه عن ارتكاب القبيح، يطلب الفعل المناسب له ـ وهو المقارن للحكمة ـ والتجنب عن مخالفه .

الوجه الثالث :

وهناك دليل ثالث للأشاعرة حاصله أن غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً له وبتوسطه.وبما أنه تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء،فلا يكون شيء من الكائنات إلاّ فعلاً له ، لا غرضاً لفعلٍ آخر لا يحصل إلاّ به ، ليصلح غرضاً لذلك الفعل.وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض[1] .

وكان عليه أن يقرر الدليل بصورة كاملة ويقول:لو كان البعض غاية للبعض فإما أن ينتهي إلى فعل لا غاية له،فقد ثبت المطلوب.أو لا،فيتسلسل، وهو محال .

يلاحظ عليه :

لا يشك من أطلّ بنظره إلى الكون ، بأنّ بعض الأشياء بما فيها من الآثار،خُلِقَ لأشياء أُخر.فالغاية من إيجاد الموجودات الدانية كونها في خدمة العالية منها وأما الغاية من خلق العالية فهي إبلاغها إلى حدٍ تكون مظاهر

(١) المواقف، ص ٣٢٢. وشرحه، ج٨، ص ٢٠٤.

ومجالي لصفات ربّها وكمال بارئها.

إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي،نرى هناك أوائل الأفعال وثـوانيها وثوالثها و. . . . فيقع الداني في خدمة العالي ويكون الغـرض من إيجاد العـالي إيصاله إلى كماله الممكن الذي هو أمر جميل بـالذات.ولا يتطلّب إيجاد الجميـل بالذات غايةً سوى وجوده،لأن الغاية منطوية في وجوده.

هذا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي.

وأما إذا نظرنا إلى الكون بالنظر العامّ فالغاية للنظام الجملي ليست أمراً خارجاً عن وجود النظام حتى يسأل عنها بالنحو الوارد في الدليـل،بل هي عبارة عن الخصوصيات الموجودة فيه وهي بلوغ النظام بأبعاضـه وأجزائـه إلى الكمال الممكن، والكـمال الممكن المتوخى من الإيجـاد،خصـوصيـة مـوجـودة في نفس النظام ويعدّ صورة فعلية لـه، فالله سبحـانه خلق النـظام وأوجد فعله المـطلق، حتى يبلغ ما يصدق عليـه فعله،كلاً أو بعضـاً،إلى الكمال الـذي يمكن أن يصل إليه،فليست الغايـة شيئاً مفصـولاً عن النظام ، حتى يقـال:ما هي الغـاية لهـذه الغاية حتى يتسلسل أو يصل إلى موجود لا غاية له.

وبما أن إيصال كل ممكن إلى كماله، غاية ذاتية لأنه عمل جميـل بالـذات، فيسقط السؤال عن أنه لماذا قام بهذا، لأنه حين أوصـل كل مـوجود إلى كـماله الممكن فالسؤال يسقط إذا انتهى إلى السؤال عن الأمر الجميل بالذات.

فلو سئلنا عن الغاية لأصل الإيجاد وإبداع النظام،لقلنا بأن الغـرض من الإيجاد عبارة عن إيصال كل ممكن إلى كـماله الممكن.ثم إذا طـرح السؤال عن الهدف من إيصال كل ممكن إلى كماله الممكن، لكان السؤال جزافياً ساقطاً لأن العمل الحسن بالذات، يليق أن يفعل،والفعل والغاية نفس وجوده.

فالإيجاد فيض من الواجب إلى الممكن، وإبلاغه إلى كمالـه فيض آخر، يتم به الفيض الأول،فالمجموع فيض من الفياض تعالى إلى الفقير المحتـاج ولا ينقص من خزائنه شيء،فأي كمال أحسن وأبدع من هذا، وأي غاية أظهـر من

ذلك، حتى تحتاج إلى غاية أخرى وهذا بمثابة أن يسأل لماذا يفعل الله الأفعال الحسنة بالذات، فإن الجواب مستتر في نفس السؤال وهو أنه فعلها لأنّها حسنة بالذات وما هو حسن بالذات، نفسه الغاية ولا يحتاج إلى غاية أخرى.

ولأجل تقريب الأمر إلى الذهن نمثل بمثال :إذا سألنا الشاب الساعي في التحصيل وقلنا له لماذا تبذل الجهود في طريق تحصيلك؟ فيجيب : لنيل الشهادة العلمية،فإذا أعدنا السؤال عليه وقلنا:ما هي الغاية من تحصيلها؟ يجيبنا:للاشتغال في إحدى المراكز الصناعية أو العلمية ، أو الإدارية . فإذا أعدنا عليه السؤال وقلنا ما هي الغاية من الاشتغال فيها ؟ يقول : لتأمين وسائل العيش مع الأهل والعيال.فلو سألناه بعدها عن الغاية من طلب الرفاه وتأمين سبل العيش ، لوجدنا السؤال جزافياً لأن ما تقدم من الغايات وأجاب عنها غايات عرضية لهذه الغاية المطلوبة بالذات ، فإذا وصل الكلام إلى الأخيرة يسقط السؤال .

القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمة

والعجب من غفلة الأشاعرة عن النصوص الصريحة في هذا المجال يقول بسحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبثاً وأَنَّكمْ إلينا لا تَرجعُونَ﴾[1].
وقال عزمن قائل ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لَا عبِينَ﴾[2].
وقال سبحانه : ﴿وما خلقنا السَّماءَ والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿وَما خَلقتُ الجنِ وَالإنس إلَّا ليعبُدونَ﴾[4] إلى غير ذلك من الآيات التي تنفي العبث عن فعله وتصرح بإقترانه بالحكمة والغرض.

(١) سورةالمؤمنون : الآية ١١٥.
(٢) سورة الدخان : الآية ٣٨.
(٣) سورة ص : الآية ٢٧.
(٤) سورة الذاريات : الآية ٥٦.

وأهل الحديث وبعدهم الأشاعرة الذين اشتهروا بالتعبد بظواهر النصوص تعبداً حرفياً غير مفوضين معانيها إلى الله سبحانه ولا مؤوّليها، لا مناص لهم إلا تناس الآيات الماضية أو تأويلها وهم يفرون منه وينسبونه إلى مخالفيهم.

عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة

ومن الخطأ الواضح، عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة وتصوير أن الطائفتين تقولان بأن أفعال الله سبحانه غير معللة بالأغراض، وهو خطأ محض كيف وهذا صدر المتألهين يخطِّىء الأشاعرة ويقول: إنَّ من المعطلة قوماً جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة، ومع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات[1]. وقال أيضاً: إنَّ الحكماء ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً بل إنما نفوا في فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الإمكاني جملة واحدة، غرضاً زائداً على ذاته تعالى وأما ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الأمزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها[2].

وعلى ذلك فنظرية الحكماء تتلخص في أمرين:

١ ـ أن أفعاله غير متصفة بالعبث واللغو وأن هنا مصالح وحكماً تترتب على فعله، يستفيد بها العباد، ويقوم بها النظام.

٢ ـ إذا لوحظ الوجود الإمكاني على وجه الإطلاق فليس لفعله غرض خارج عن ذاته، لأن المفروض ملاحظة الوجود الإمكاني جملة واحدة والغرض الخارج عن الذات لو كان أمراً موجوداً فهو داخل في الوجود الإمكاني وليس شيئاً وراءه.

---

(١) الأسفار، ج٢،ص٢٨٠.

(٢) الأسفار، ج٧،ص٨٤.

ويقولون : ليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات وإنما الغرض نفس ذاته، لئلا يكون ناقص الفاعلية لأن الحاجة إلى شيءٍ خارجٍ عن ذاته في القيام بالفعل، آية كونه ناقصاً في الفاعلية، والمفروض أنه سبحانه تام في فاعليته، غني في ذاته وفعله عن كل شيء سوى ذاته[1].

ثم إنَّ لهم بياناً فلسفياً ممزوجاً بالدليل العرفاني يهدف إلى كون الغرض من الخلق هو ذاته سبحانه وبه فسروا قوله سبحانه :

﴿ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. وقوله في الحديث القدسي : «كنت كنزاً مخفياًفأحببتُ أن أُعْرَفَ فخلقت الخلقَ لكي أُعرف» والله سبحانه هو غاية الغايات. ومن أراد الوقوف على برهانهم فليرجع إلى أسفارهم[2].

* * *

(١) الأسفار، ج٢، ص ٢٦٣.

(٢) لاحظ الأسفار، ج٢، ص ٢٦٣.



ثمرات التحسين والتقبيح العقليين
(٢)

البلايا والمصائب والشرور
وكونه حكيماً

إنَّ مسألة البلايا والمصائب والشرور ، من المسائل المشهورة الذائعة الصيت في الحكمة الإلهية ، ولها صلة بالمباحث التالية :

١ ـ إذا كان الدليل على وجود الخالق المدبر هو النظام السائد في الكون . فكيف يفسّر وجود بعض الظواهر غير المتوازنة العاصية عن النظام كالزلازل والسيول والطوفانات ، فإنها من أبرز الأدلة على عدم النظام .

٢ ـ لو كان الصانع تعالى حكيماً في فعله ، متقناً في عمله،واضعاً كل شيء في محله،منزّهاً فعله عمّا لا ينبغي ، فكيف تفسَّر هذه الحوادث التي لا تنطبق مع الحكمة سواء أفسّرت بمن يصنع الأشياء المتقَنة أو من يكون فعله منزهاً عمّا لا ينبغي .

٣ ـ إذا كان الخالق عادلاً وقائماً بالقسط فكيف يجتمع عدله سبحانه مع هذه الحوادث التي تبتلع النفوس البريئة في آن واحد ، وتخرّب الديار وتدمرها . إلى غير ذلك .

وعلى ذلك فالبحث عن المصائب والبلايا والشرور يرتبط بالمسائل المتقدمة ، ونحن نطرح هذه المسألة بعد أن أقمنا الدليل على كونه حكيماً .

إنَّ البحث عن الشرور ، ليس مسألة جديدة كشف عنها فلاسفة الغرب ومنهم الفيلسوف « هيوم » الإنكليزي ، كما ربما يتخيله بعض من لا خبرة له بالفلسفة الإسلامية، بل والإغريفية ، فإن هذه المسألة قد طرحت بين القدامى من فلاسفة الإغريق ، والمتأخرين من فلاسفة الإسلام.

فقد اشتهر قول أرسطو : « إنَّ الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادىء الإحتمال تنقسم إلى خمسة أقسام :

١ ـ ما هو خير كله لا شرّ فيه أصلاً .

٢ ـ ما فيه خير كثير مع شرّ قليل .

٣ ـ ما فيه شرّ كثير مع خير قليل .

٤ ـ ما يتساوى فيه الخير والشرّ .

٥ ـ ما هو شر مطلق لا خير فيه أصلاً » .

ثم صرّحوا بأنَّ الأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة في العالم ، وإنما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان[1] .

وقد بحث الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي (ت ٩٧٩ هـ ، م ١٠٥٠ هـ) عن مسألة الخير والشر والمصائب والبلايا في كتابه القيّم « الأسفار الأربعة » في ثمانية فصول بحثاً علمياً ، كما بحث عنها الحكيم السبزواري في قسم الفلسفة من شرح المنظومة بحثاً متوسطاً . وقد سبقهما عدة من الأجلّاء كما تبعهما ثلة أخرى من المفكرين الإسلاميين . ونحن نقتبس فيما يلي ما ذكره هؤلاء المحققون بتحليل وتشريح خاص فنقول :

إنَّ مسألة الشرور والبلايا دفعت بعض الطوائف في التاريخ وحتى اليوم إلى الاعتقاد بالتعدد في الخالق ، وهو الاتجاه المسمى بالثَّنويّة ، حيث تصوّر أنَّ إله الخير هو غير إله الشَّر ، هروباً من الإشكال المذكور ، ولأجل ذلك عرفوا بالثَّنوية . وبما أنَّهم يعتقدون بأنَّ الإلهيـن مخلوقان للإله الواجب

---

(١) الأسفار ، ج ٧ ، ص ٦٨ .

الواحد،فهم من أهل التثليث على هذا الإعتبار .

وعلى كل تقدير فالإجابة عن مشكلة الشرور تتحقق بوجهين :

الأول ـ تحليلها تحليلاً فلسفياً كلياً .

الثاني ـ تحليلها تحليلاً تربوياً مؤثراً في تكامل النفوس .

فعلى من يريد الإسهاب في البحث أنْ يلج البابين ، وهاك البيان :

* * *

البحث الأول ـ التحليل الفلسفي لمسألة الشرور .

حاصل هذا التحليل أنَّ ما يظنه بعض الناس من أنَّ هناك حوادث غير منتظمة ، أوْ ضارّة مدمّرة ، فإنما هو ناشىء من نظراتهم الضيّقة المحدودة إلى هذه الأمور . ولو نظروا إلى هذه الحوادث في إطار « النظام الكوني العام » لأذعنوا بأنها خير برمتها ، ويكون موقف المسألة كما قاله الحكيم السَبْزَواري :

ما ليْس مَوْزوناً لِبَعْضٍ مِنْ نَغَم ... فَفي نِظامِ الكُلِّ كُلٌّ مُنْتَظَم

هذا إجمال الجواب ، وأما تفصيله فيتوقف على بيان أمرين :

الأمر الأول ـ النَّظرة الضيّقة إلى الظواهر

إنَّ وصف الظواهر المذكورة بأنّها شاذّة عن النظام ، وأنَّها شرور لا تجتمع مع النظام السائد على العالم أولاً ، وحكمته سبحانه ـ بالمعنى الأعم ـ ثانياً ، وعدله وقسطه ثالثاً، ينبع من نظرة الإنسان إلى الكون من خلال نفسه ، ومصالحها ، وجعلها محوراً ومِلاكاً لتقييم هذه الأمور . فعندما ينظر إلى الحوادث ويرى أنَّها تعود على شخصه وذويه بالإضرار ، ينبري من فوره إلى وصفها بالشرور والآفات . وما هذا إلّا لأنه يتوجه إلى هذه الظواهر من منظار خاص ويتجاهل غير نفسه في العالم ، من غير فرق بين من مضى

من غابر الزمان ومن يعيش في الحاضر في مناطق العالم أو سوف يأتي ويعيش فيها . ففي النَّظرة الأُولى تتجلى تلك الحوادث شراً وبليّة . ولكن هذه الحوادث في الوقت نفسه وبنظرة ثانية تنقلب إلى الخير والصلاح وتكتسي خلع الحكمة والعدْل والنَّظْم . ولبيان ذلك نحلل بعض الحوادث التي تعد في ظاهرها من الشرور فنقول :

إنَّ الإنسان يرى أنّ الطوفان الجارف يكتسح مزرعته ، والسَّيْل العارم يهدم منزله ، والزلزلة الشديدة تُزَعْزِعُ بُنيانه ، ولكنه لا يرى ما تنطوي عليه هذه الحوادث والظواهر من نتائج إيجابية في مجالات أُخرى من الحياة البشرية .

وما أَشبه الإنسان في مثل هذه الرؤية المحدودة بعابر سبيل يرى جرّافة تحفر الأرض ، أو تهدم بناءً مُحْدِثَةً ضوضاءَ شديداً ومُثيرة الغبار والتراب في الهواء ، فيقضي من فوره بأنه عمل ضار وسيء وهو لا يدري بأَنَّ ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى ويعالج المصابين ويهيء للمحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجة والتمريض .

ولو وقف على تلك الأَهداف النبيلة لقضى بغير ما قضى ، ولَوَصَفَ ذلك التهديم بأنه خير ، وأَنه لا ضير فيما حصل من الضوضاء،وتصاعد من الأَغبرة .

إنَّ مَثَلَ هذا الإنسان المحدود النظر في تقييمه ، مَثَل الخفاش الذي يؤذيه النور لأنه يَقبض بصره ، بينما يبسط هذا النور ملايين العيون على آفاق الكون ويسهل للإِنسان مجالات السعي والحياة . أَفهل يكون قضاء الخفاش على النور بأنه شَرٌّ مِلاكاً لتقييم هذه الظواهر الطبيعية المفيدة ؟ كلا ، لا .

الأَمر الثَّاني ـ الظواهر حلقات في سلسلة طويلة

إنَّ النظر إلى ظاهرة من الظواهر، منعزلة عن غيرها ، نظرة ناقصة

ومبتورة . لأنَّ الحوادث حلقات مترابطة متسلسلة في سلسلة ممتدة ، فما يقع الآن منها يرتبط بما وقع في أعماق الماضي وبما سيقع في المستقبل،في سلسلة من العلل والمعاليل والأسباب والمسبَّبات .

ومن هنا لا يصحّ القضاء على ظاهرة من الظواهر بحكمٍ مع غض النظر عما سَبَقَها ، وما يلحقها ، بل القضاء الصحيح يتحقق بتقييمها جُملة واحدة والنظر اليها نظراً كلياً لا جزئياً . فإنَّ كل حادثة على البسيطة أو في الجو ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما سبقها أوْ يلحقها من الحوادث . حتى أنَّ ما يهب من النسيم ويعبث بأوراق المنضدة التي أمامك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما حدث أو سيحدث في بقاع العالم . فلا بد للمحقق أن يلاحظ جميع الحوادث بلون الإرتباط والتَّشكل . فعند ذاك يتغير حكمه ويتبدل قضاؤه ولن يصف شيئاً بالشذوذ ،ولن يَسِمَ شيئاً بأنَّه من الشرور .

إذا عرفت هذين الأمرين فلنأْتِ ببعض الأمثلة التي لها صلة بهما :

١ ـ إذا وقعت عاصفة على السواحل فإنها تقطع الأشجار وتدمر الأكواخ وتقلب الأثاث ، فتوصف عند ساكني الساحل بالشر والبلية ، ولكنها في الوقت نفسه تنطوي على آثار حيويّة لمنطقة أُخرى .

فهي مثلاً توجب حركة السُفُن الشِّراعيَّة المتوقفة في عرض البحر بسبب سكون الريح . وبهذا تنقذ حياة المئات من ركّابها اليائسين من نجاتهم ، وتوصلهم إلى شواطىء النجاة ، فهي موصوفة عند ركّاب السفينة بالخير .

٢ ـ إنَّ الرياح وإنْ كانت ربما تهدم بعض المساكن إلاّ أنها في نفس الوقت تعتبر وسيلة فعالة في عملية التلقيح بين الأزهار وتحريك السحب المولدة للمطر وتبديد الأدخنة المتصاعدة من فوهات المصانع والمعامل التي لو بقيت وتكاثفت لتعذرت أوْ تعسّرت عملية التنفس لسكان المدن والقاطنين حول تلك المصانع . إلى غير ذلك من الآثار الطيبة لهبوب الرياح ، التي تتضاءل عندها بعض الآثار السيئة أو تكاد تنعدم نهائياً.

٣ ـ الزلازل وإنْ كانت تسبب بعض الخسائر الجزئية أو الكلية في الأموال والنفوس ، إلا أنها توصف بالخير إذا وقفنا على أنَّ علّتها ـ على بعض الفروض ـ جاذبية القمر التي تجذب قشرة الأرض نحو نفسها ، فيرتفع قاع البحر ويوجب ذلك الزلازل في مناطق مختلفة من اليابسة.فإنَّ هٰذا في نفس الوقت يوجب أنْ تصعد مياه البحار والأنهار فتفيض على الأراضي المحيطة بها وتسقي المزارع والسهول فتجدد فيها الحياة وتجود بخيرالعطاء .

ويترتب على الزلازل آثار نافعة أُخرى يقف عليها الإنسان المتفحص في تلك المجالات ، فهل يبقى مجال مع ملاحظة هٰذين الأمرين للقضاء العاجل بأنَّ تلك الحوادث شرور وبلايا لا يترتب عليها أيّة فائدة؟.

إنَّ عِلْمَ الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أنْ يقضي في الحوادث بتلك الأقضية الشاذة ، ولو وقف على علمه الضئيل ونسبة علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القَهْقَرى قائلاً : ﴿ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا بَاطِلاً سُبْحانَكَ ﴾[١] . ولأذعن بقوله تعالى : ﴿ وما أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إلَّا قليلاً ﴾[٢] . وقوله سبحانه : ﴿ يَعْلَمونَ ظاهِراً مِنَ الحَياةِ الدُنيا ﴾[٣] .

ولهذا السبب نَجِدُ أنَّ العلماء الموضوعيين الذين لم تبهرهم منجزات العلوم ولم يغرّهم ما حصل لهم من التقدم ، يعترفون بقصور العلم البشري وَيَحْذَرُون من التسرع في القضاء والحكم على الأشياء . كيف وهذا العالم الإنكليزي الأستاذ (وليم كروكش) مكتشف إشعاع المادة ، والمخترع لكثير من أدوات التجارب الكيميائية قال : « من بين جميع الصفات التي عاونتني في مباحثي النفسية ، وذلّلت لي طرق اكتشافاتي الطبيعية ، وكانت تلك الإكتشافات أحياناً غير منتظرة، هو اعتقادي الراسخ بجهلي »[٤] . إلى غير

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٩١ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ٨٥ .

(٣) سورة الروم : الآية ٧ .

(٤) على أطلال المذهب المادي ، ج ١ ، ص ١٣٦ .

ذلك من الكلمات المأثورة عن كبار المفكرين وأعاظم الفلاسفة والمعنيين بتحليل الظواهر الطبيعية ، فإنك تراهم يعترفون بجهلهم وعجزهم عن الوقوف على أسرار الطبيعة . وهذا هو المخ الكبير في عالم البشرية الشيخ الرئيس يقول : « بلغ علمي إلى حدّ علمت أني لست بعالم » .

تحليل فلسفي آخر للشرور

قد وقفت على التحليل الفلسفي الماضي ، وهناك تحليل فلسفي آخر لمشكلة البلايا والمصائب ولعله أدق من سابقه ، وحاصله :

إنَّ الشر أمر قياسي ليس له وجود نفسي وإنما يتجلى عند النفس إذا قيس بعض الحوادث إلى بعض آخر ، وإليك بيانه :

إنَّ القائلين بالثَّنوية يقولون إنَّ الله سبحانه خير محض ، فكيف خلق العقارب السّامة والحيّات القاتلة والحيوانات المفترسة والسباع الضواري. ولكنهم غفلوا عن أنَّ اتصاف هذه الظواهر بالشرور اتصاف قياسي وليس باتصاف نفسي ، فالعقرب بما هو ليس فيه أي شر ، وإنما يتصف به إذا قيس إلى الإنسان الذي يتأذّى من لسعته ، فليس للشرّ واقعية في صفحة الوجود ، بل هو أمرٌ انتزاعي تنتقل إليه النفس من حديث المقايسة ، ولولاها لما كان للشرّ مفهوم وحقيقة . وإليك توضيح هذا الجواب .

إنَّ الصفات على قسمين : منها ما يكون له واقعية كموصوفه ، مثل كون الإنسان موجوداً ، أو أنَّ كل متر يساوي مائة سنتيمتر . فاتصاف الإنسان بالوجود والمتر بالعدد المذكور ، أمران واقعيان ثابتان للموجود ، توجه إليه الذهن أم لا . حتى لو لم يكن على وجه البسيطة إلاَّ إنسان واحد أو متر كذلك فالوصفان ثابتان لهما .

ومنه ما لا يكون له واقعية إلاّ أنَّ الإنسان ينتقل إلى ذلك الوصف ، أو بعبارة صحيحة ينتزعه الذهن بالمقايسة ، كالكبر والصغر ، فإنَّ الكبر ليس

شيئاً ذا واقعية للموصوف وإنما يُدْرَك بالقياس إلى ما هو أصغر منه .

مثلاً : الأرض توصف بالصِغَر تارة إذا قيست إلى الشمس ، وبالكِبَر أخرى إذا قيست إلى القمر . ولأجل ذلك لا يدخلان في حقيقة الموصوف ، وإلا لما صح وصف الأرض بوصفين متعارضين .

إذا عرفت انقسام الأوصاف إلى القسمين ، فعليك تحليل مفهوم الشر على ضوء هذا البيان فنقول : إنَّ كون العقرب موجوداً وذا سمٍّ ، من الأمور الحقيقية . وأما كونه شرّاً،فليس جزءاً من وجوده ، وإنما يتصف به سمّ العقرب إذا قيس إلى الإنسان وتضرره به أو فقدانه لحياته بسببه ، وإلّا فانه يعدّ كمالاً للعقرب وموجباً لبقائه . فإذا كان كذلك سهل عليك حلّ عقدة الشرور من جوانبها المختلفة .

أما من جانب التوحيد في الخالقية وأنَّه ليس من خالق في صفحة الوجود إلّا الله سبحانه وهو خير محض ليس للشر إليه سبيل ، فكيف خَلَقَ هذه الموجودات المتسمة بالشر ، فالجواب أنَّ المخلوق هو ذوات هذه الأشياء وما لها من الصفات الحقيقية ، وأما اتصافها بالشر فليس أمراً حقيقياً محتاجاً إلى تعلق العلّة ، بل هو أمرٌ قياسي يتوجه إليه الإنسان عند المقايسة .

وإلى هذا المعنى تؤول كلمات الفلاسفة القدامي إذ قالوا :

« ١ ـ الشر أمرٌ عدمي ، وليس أمراً موجوداً محتاجاً إلى العلّة .

٢ ـ الشَّر ليس مجعولاً بالذات بل مجعول بالعَرَض .

٣ ـ إذا تصفحت جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسمّاة عند الجمهور شروراً ، لم تجدها في أنفسها شروراً ، بل هي شرور بالعَرَض خيْرات بالذات »[1] .

ونحو ذلك الأخلاق الذميمة فإنها كلها كمالات للنفوس السَّبُعِيّة والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشَّهَوِيَّة . وإنما شِرِّيَّة هذه الأخلاق

---

(١) الاسفار الاربعة ، ج ٧ ، ص ٦٢ .

الرذيلة بالقياس إلى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الإفراط **والتفريط وعن سوقها إلى مسلك الطاعة الذى تناط به السعادة الباقية .**

وكذلك الآلام والأوجاع والغموم والهموم فهي من حيث كونها إدراكات ، ومن حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعلة لها ، خيرات كمالية،وإنما هي شرور بالقياس إلى متعلقاتها .

وأمّا من جانب توصيفه سبحانه بالحكمة والإتقان في الفعل والعمل ، فليس في خلق هذه الحوادث والموجودات شيء يخالف الحكمة،فإنه سبحانه خلق العقارب والحيّات والضواري والسباع بأحسن الخلقة وأعطاها ما يكفيها في الحياة ﴿ **الذي أَعْطى كُلّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** ﴾[1] . وإنما تتسم هذه الحوادث والموجودات بالشر ويتراءى أنها خلاف الحكمة من حديث المقايسة،وهو أمر ذهني لا خارجي .

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ هناك عاملين دفعا الإنسان إلى تصور أنَّ الشَّر ، أمرٌ عيني خارجي يعد إيجاده على خلاف الحكمة والعدل وأنّه عصيان عن النظم وهما :

١ ـ النَّظرة إلى الأشياء من منظر الأنانية وتناسي سائر الموجودات .

٢ ـ تصور أنَّ الشر له عينية خارجية كالموصوف،والغفلة عن أنَّه أمرٌ عدمي يتوجه إليه الذهن عند المقايسة .

وقد حان وقت البحث عن التحليل التربوي للشرور الذي يسهّل التصديق بعدم كون إيجادها على فرض كونها أموراً عينية في الخارج ـ لأجل هذه الآثار التربوية ـ مخالفاً للحكمة والعدل .

البحث الثَّاني ـ التَّحليل التربوي لمسألة الشرور

إنَّ لهذه الحوادث آثاراً تربوية مهمة في حياة البشر المادية تارةً ، وفي

---

(١) سورة طه : الآية ٥٠ .

إزاحة الغرور والغفلة عن الضمائر والعقول ثانياً . ولأجل هذه الفوائد صحّ إيجادها ، سواء قلنا بأنّ الشرّ موجود بالذات ، كما عليه المعترض ، أو موجود بالعَرَض ، كما حققناه .

وإليك فيما يلي توضيح هذه الآثار واحدة بعد الأخرى .

أ ـ المصائب وسيلة لتفجير الطّاقات

إنَّ البلايا والمصائب خير وسيلة لتفجير الطاقات وتقدّم العلوم ورقي الحياة البشرية ، فها هم علماء الحضارة يصرّحون بأن أكثر الحضارات لم تزدهر إلا في أجواء الحروب والصراعات والمنافسات حيث كان الناس يلجأون فيها إلى استحداث وسائل الدفاع في مواجهة الأعداء المهاجمين ، أو إصلاح ما خرّبته الحروب من دمار وخراب . ففي مثل هذه الظروف تتحرك القابليات بجبران ما فات ، وتتميم ما نقص ، وتهيئة ما يلزم . وفي المثل السائر : « الحاجة أمّ الإختراع » .

وبعبارة واضحة : إذا لم يتعرض الإنسان للمشاكل في حياته فإن طاقاته ستبقى جامدة هامدة لا تنمو ولا تتفتح ، بل نمو تلك المواهب وخروج الطاقات من القوة إلى الفعلية ، رهن وقوع الإنسان في مهب المصائب والشدائد .

نعم ، لا ندَّعي بأنَّ جميع النتائج الكبيرة توجد في الكوارث وإنما ندَّعي أنَّ عروضها يُهيء أرضية صالحة للإنسان للخروج عن الكسل . ولأجل ذلك ، نرى أنَّ الوالدين الذين يعمدان إلى إبعاد أولادهما عن الصعوبات والشدائد لا يدفعان إلى المجتمع إلاّ أطفالاً يهتزون لكل ريح كالنبتة الغضّة أمام كل نسيم .

وأما اللذان يُنشئان أولادهما في أجواء الحياة المحفوفة بالمشاكل

والمصائب فيدفعان إلى المجتمع أولاداً أرسخ من الجبال في مهب العواصف .

قال الإمام علي بن أبي طالب : « ألا إنّ الشَّجَرَةَ البَرّيّة أَصْلَبُ عُوداً ، والرَّوائِعَ الخَضِرَةَ أرَقُّ جُلوداً ، والنباتاتِ البَدَوِيَّةَ أقوى وَقُوداً وأبطَأُ خُموداً »[1] .

وإلى هذه الحقيقة يشير قوله سبحانه : ﴿ فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثيراً ﴾[2] .

وقوله تعالى : ﴿ فإنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً * إنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً ﴾[3] .

وقوله تعالى : ﴿ فَإذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ * وإلى رَبّكَ فَارْغَبْ ﴾[4] أي تَعَرَّض للنَّصَب والتعب بالإقدام على العمل والسعي والجهد بعد ما فرغت من العبادة ، وكَأنَّ النصر والمحنة حليفان لا ينفصلان وأخوان لايفترقان .

ب ـ المصائب والبلايا جرس إنذار

إنَّ التمتع بالمواهب الماديَّة والإستغراق في اللذائذ والشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقية ، وكلما ازداد الإنسان توغّلاً في اللذائذ والنعم ، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية . وهذه حقيقة يلمسها كل إنسان في حياته وحياة غيره ، ويقف عليها في صفحات التاريخ . فإذن لا بد لانتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزّة وجرس إنذار يذكّره ويوقظ فطرته وينبهه من غفلته . وليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من بعض الحوادث التي تقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات حتى يدرك عجزه ويتخلى عن غروره ويخفف من طغيانه . ونحن نجد في الكتاب العزيز التصريح بصلة

---

(١) نهج البلاغة ـ الخطبة ٤٥ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٩

(٣) سورة الانشراح : الآيتان ٥ و ٦.

(٤) سورة الانشراح : الآيتان ٧ و ٨.

الطغيان بإحساس الغِنى ، إذْ يقول عز وجل : ﴿ إنَّ الإنْسانَ لَيَطْغَى * أنْ رَآهُ اْستَغْنَى ﴾[1] .

ولأجل هذا يعلل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنها تنزل لأجل الذِكرى والرجوع إلى الله ، يقول سبحانه : ﴿ وما أرْسَلْنا في قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إلاّ أَخَذْنا أَهْلَها بِالبَأْساءِ وَالضَّراءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾[2] .

ويقول ايضاً : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَرُونَ ﴾[3] .

هكذا تكون البلايا والمصائب سبباً ليقظة الإنسان وتذكرة له ، فهي بمثابة صفع الطبيب وجه المريض المبنّج لإيقاظه ، الذي لولا صفعته لانقطعت حياة المريض .

فقد خرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ التكامل الأخلاقي رهن المحن والمصائب ، كما أنَّ التفتح العقلي رهن البلايا والنوازل .

والإنسان الواعي يتخذها وسيلة للتخلي عن الغرور ، كما يتخذها سلماً للرقي إلى مدارج الكمال العلمي ، وقد لا يستفيد منها شيئاً فيعدّها مصيبة وكارثة في الحياة .

ج ـ البلايا سبب للعودة الى الحق

إنَّ للكون هدفاً ، كما أنَّ لخلق الإنسان هدفاً كذلك ، وليس الهدف من خلقة الإنسان إلاّ أنْ يتكامل ويصل إلى ما يمكن الوصول إليه . وليس الهدف من بعث الأنبياء وإنزال الكتب إلاَّ تحقيق هذه الغاية السامية . ولما كانت المعاصي والذنوب من أكبر الأسباب التي توجب بعد الإنسان عن الهدف الذي خُلق من أجله ، وتعرقل مسيرة تكامله ، كانت البلايا

---

(١) سورة العَلَق : الآيتان ٦ و ٧.
(٢) سورة الأعراف : الآية ٩٤ .
(٣) سورة الأعراف : الآية ١٣٠ .

والمصائب خير وسيلة لإيقاف الإنسان العاصي على نتائج عتوه وعصيانه حتى يعود إلى الحق ويرجع إلى الطريق الوسطى . وإلى هذه النكتة يشير قوله سبحانه : ﴿ ظَهَرَ الفَسَادُ في البَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الذي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[1] . ويقول سبحانه في آية أخرى : ﴿ وَلَوْ أنّ أَهْلَ القُرىَ آمنُوا وَاتَّقَوْا لَفتَحْنا عَلَيْهِمْ بَركاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[2] .

د ـ البلايا سبب لمعرفة النّعم وتقديرها

إنَّ بقاء الحياة على نمط واحد يوجب أَنْ لا تتجلى الحياة لذيذة محبوبة ، وهذا بخلاف ما إذا تراوحت بين المُرّ والحُلو والجميل والقبيح ، فلا يمكن معرفة السلامة إلّا بالوقوف على العيب . ولا الصّحة إلّا بلمس المرض ، ولا العافية إلّا عند نزول البلاء . ولا تدرك لذة الحلاوة إلّا بتذوق المرارة .

فجمال الحياة وقيمة الطبيعة ينشئان من التنوع والإنتقال من حال الى حال ومن وضع إلى آخر . ولأجل ذلك نلمس أَنَّ خالق الطبيعة جعل الوديان إلى جانب الجبال ، والأشواك جانب الورود ، والثّمار المرّة جَنْب الحلوة ، والماء الأجاج جَنْب العَذْب الفُرات ، إلى غير ذلك من مظاهر التضاد والتباين التي تضفي على الطبيعة بهاءً وجمالاً ، وكمالاً وجلالاً .

هذه هي الآثار التربوية للمصائب والبلايا ، وتكفي في تسويغ نزولها ، وتبرير تحقيقها في الحياة البشرية .

* * *

(١) سورة الروم : الآية ٤١ .

(٢) سورة الاعراف : الآية ٩٦ .

البلايا المصطنعة للأنظمة الطاغوتية

إنَّ هناك من المِحَن ما ينسبه الإنسان الجاهل إلى خالق الكون ، والحال أنَّها من كسب نفسه ونتيجة منهجه . بل الأنظمة الطاغوتية هي التي سببت تلك المحن وأوجدت تلك الكوارث ، ولو كانت هناك أنظمة قائمة على قيم إلهية لما تعرض البشر لتلك المحن .

فالتقسيم الظالم للثروات هو الذي صار سبباً لتجمع الثروة عند ثلّة قليلة ، وانحسارها عن جماعات كثيرة ، كما صار سبباً لتمتع الطائفة الأولى بكل وسائل الوقاية والحماية من الأمراض والحوادث وحرمان الطائفة الثانية منها . فهذه البلايا المصطنعة خارجة عن إطار البحث ، فلا تكون موقظة للفكر ولا مزكيّة للنفوس ، بل تهيء أرضية صالحة للإنتفاضات والثورات .

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ الظواهر غير المتوازنة بحسب النظرة السطحية متوازنة بالقياس إلى مجمل النّظام ولها آثار اجتماعيَّة وتربويَّة ولا مناص في الحياة البشريَّة منها فلا تعد مناقضة للنُّظْم السائد ولا لحكمة الخالق ولا لعدله وقسطه سبحانه وتعالى .

* * * *

ثمرات التَّحسين والتقبيح العقليَّيْن

(٣)

الله عادلٌ لا يجور

إنَّ مقتضى التَّحسين والتَّقبيح العقليين ـ على ما عرفت ـ هو أَنَّ العقل ـ بما هو هو ـ يدرك أَنَّ هٰذا الشيء ـ بما هو هو ـ حسن أو قبيح ، وأن أحد هٰذين الوصفين ثابت للشيء ـ بما هو هو ـ من دون دخالة ظرف من الظروف أَوْ قيد من القيود ، ومن دون دخالة دَرْكِ مدرك خاص .

وعلى ذلك فالعقل في تحسينه وتقبيحه يدرك واقعية عامة ، متساوية بالنسبة إلى جميع المدركين والفاعلين ، من غير فرق بين الممكن والواجب . فالعدل حَسَن ويُمْدَح فاعله عند الجميع ، والظلم قبيح يُذَمّ فاعلهُ عند الجميع . وعلى هذا الأساس فالله سبحانه ، المدرك للفعل ووصفه ـ أعني استحقاق الفاعل للمدح أو الذم ـ من غير خصوصية للفاعل ، كيف يقوم بفعل ما يحكم بأَنَّ فاعله مستحق للذم ، أو يقوم بفعل ما يحكم بأنه يجب التنزه عنه ؟

وعلى ذلك فالله سبحانه عادل ، لأن الظلم قبيح ومما يجب التنزّه عنه ، ولا يصدر القبيح من الحكيم ، والعدل حسن ومما ينبغي الإتصاف به ، فيكون الإتصاف بالعدل من شؤون كونه حكيماً منزهاً عما لا ينبغي .

وإنْ شئت قلت : إنَّ الإنسان يدرك أنَّ القيام بالعدل كمال لكل احد .

وارتكاب الظلم نقص لكل أحد . وهو كذلك ـ حسب إدراك العقل ـ عنده سبحانه . ومعه كيف يجوّز أنْ يرتكب الواجب خلاف الكمال ، ويقوم بما يجرّ النقص إليه[1] .

دفع إشكال

ربما يقال إنّ كون الشيء حسناً أو قبيحاً عند الإنسان ، لا يدل على كونه كذلك عند الله سبحانه ، فكيف يمكن استكشاف أنه لا يترك الواجب ولا يرتكب القبيح ؟ .

والإجابة عنه واضحة ، وذلك أنّ مَغْزى القاعدة السالفة هو أنّ الإنسان يدرك حسن العدل وقبح الظلم لكلّ مُدْرِكٍ شاعر ، ولكلّ عاقلٍ حكيم ، من غير فرق بين الظروف والفواعل . وهذا نظير درك الزوجية للأربعة ، فالعقل يدرك كونها زوجاً عند الجيمع ، لا عند خصوص الممكن ، فليس المقام من باب إسراء حكم الإنسان الممكن إلى الواجب تعالى ، بل المقام من قبيل استكشاف قاعدة عامة ضرورية بديهية عند جميع المدركين من غير فرق بين خالقهم ومخلوقهم . ولا يختص هذا الأمر بهذه القاعدة ، بل جميع القواعد العامة في الحكمة النظرية كذلك .

وعلى هذا يثبت تنزهه سبحانه عن كل قبيح ، واتصافه بكل كمال في

(١) وربما يقرر وجه عدم صدور عدم القبيح عنه تعالى بأنّ الدّاعي إلى صدوره إما داعي الحاجة ، أو داعي الحكمة ، أو داعي الجهل . والكل منتف في حقه سبحانه . أمّا الأول فلغناه المطلق ، وأمّا الثّاني فلكون الحكمة في خلافه ، وأما الثالث فلكونه عالماً على الإطلاق .
وبما أنّ هذا الدليل مبني على كون فاعلية الواجب بالداعي الزائد على ذاته ، وهو خلاف التحقيق ، لكونه تاماً في الفاعلية فلا يحتاج فيها إلى شيء وراء الذات ، أتينا به في الهامش . وقد اعتمد عليه العلاّمة في شرح التجريد ص ١٨٧ ـ ١٨٨ . والفاضل المقداد في شرح نهج المسترشدين ص ٢٦٠ وغير ذلك من الكتب الكلامية .

مقام الفعل ، فيثبت كونه تعالى حكيماً لا يرتكب اللغو وما يجب التنزه عنه ، وبالتالي فهو عادل لا يجور ولا يظلم ولا يعتدي .

العدل في الذّكر الحكيم

تضافرت الآيات الكريمة مركزة على قيامه سبحانه بالقسط ، نورد فيما يلي بعضاً منها :

قال سبحانه : ﴿ **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا اِلهَ إلاَّ هُوَ وَالمَلائِكَةُ وَأُولُوا العِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ** ﴾[1] .

وكما شهد على ذاته بالقيام بالقسط ، عرّف الغاية من بعثة الأنبياء بإقامة القسط بين الناس .

قال سبحانه : ﴿ **لَقَدْ أرْسَلْنا رُسُلَنا بِالبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ** ﴾[2] .

كما صرّح بأن القسط هو الركن الأساس في محاسبة العباد يوم القيامة ، إذ يقول سبحانه : ﴿ **وَنَضَعُ المَوازِينَ القِسْطَ لِيَوْمِ القِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً** ﴾[3] .

وما في هذه الآيات وغيرها إرشادات إلى ما يدركه العقل من صميم ذاته ، بأنَّ العدل كمالٌ لكل موجود حيّ مدرك مختار ، وأنَّهُ يجب أنْ يتصف اللَّهُ تعالى به في أفعاله في الدنيا والآخرة ، ويجب أنْ يقوم سفراؤه به .

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٨ .

(٢) سورة الحديد : الآية ٢٥ .

(٣) سورة الأنبياء : الآية ٤٧ .

العدل في التشريع الإسلامي

وهذه المكانة التي يحتلها العدل ـ التي عرفت أنه لولاه لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانخرم الكثير من العقائد الإسلامية ـ هي التي جعلته سبحانه يعرّف أحكامَهُ ويصف تشريعاتِهِ بالعدل ، وأنه لا يشرّع إلاّ ما كان مطابقاً له .

يقول سبحانه : ﴿ وَلا نُكَلِّفُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها وَلَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ ﴾[1] .

فالجزء الأول من الآية ناظر إلى عدله سبحانه بين العباد في تشريع الأحكام ، كما أنَّ الجزء الثاني ناظرٌ إلى عدله يوم الجزاء في مكافاته ، هذا .

وإن شعار الذكر الحكيم هو: ﴿وَما كانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[2] . وهو يكشف عن عدالته سبحانه في التشريع والجزاء .

العدل في روايات أئمة أهل البيت

إشتهر عليٌّ (عليه السلام) وأولادُه بالعدل ، وعنه أخذت المعتزلة ، حتى قيل : « التوحيد والعدل علويان والتشبيه والجبر أمويان » . وإليك بعض ما أثِرَ عنهم (عليهم السلام) .

١ ـ سئل عليّ (عليه السلام) عن التوحيد والعدل ، فقال : « التَوْحِيدُ أنْ لا تَتَوَهَّمَهُ والعَدْلُ أنْ لا تَتَّهِمَهُ »[3] وقد فُرض كونه سبحانه عادلاً فطلب معناه .

---

(١) سورة المؤمنون : الآية ٦٢ .

(٢) سورة الروم : الآية ٩ .

(٣) نهج البلاغة ـ قسم الحكم ـ رقم ٤٧٠ .

قال ابن أبي الحديد : « هذان الركنان هما ركنا علم الكلام وهما شعار أصحابنا المعتزلة لنفيهم المعاني القديمة التي يثبتها الأشعـري وأصحابـه ، ولتنزيههم الباري سبحانه عن فعل القبيح ، ومعنى قوله : « أنْ لا تتوهمه » : أنْ لا تتوهمه جسماً أو صورة أو في جهة مخصوصة أو مالئاً لكل الجهات ، كما ذهب إليه قوم ، أو نوراً من الأنوار ، أو قوة سارِيَة في جميع العالم كما قاله قـوم ، أو من جنس الأعراض التي تحـل الحالّ أو تحـل المَحَل وليس بعَرض ، كما قاله النصارى ، أو تحله المعاني والأعـراض فمتى تُوُهّم على شيء من هذا فقد خولف التوحيد .

وأما الركن الثاني فهو « أنْ لا تتهمه » : أي أنْ لا تتهمه في أنَّهُ أجبرك على القبيح ويعاقبك عليه ، حاشاه من ذلك ولا تتهمه في أنّه مكّن الكذّابين من المعجزات فأضل بهم الناس ، ولا تتهمه في أنّه كلّفك ما لا تطيقه وغير ذلك من مسائل العدل التي تذكرها أصحابنا مفصلة في كتبهم ، كالعوض عن الألم فإنه لا بدّ منه ، والثواب على فعل الـواجب فإنـه لا بد منـه ، وصدق وعده ووعيده فإنه لا بد منه .

وجملة الأمر أنَّ مذهب أصحابنا في العدل والتوحيـد مأخـوذ عن أمير المؤمنين (عليه السلام) . وهذا الموضع من المواضع التي قد صـرّح فيها بمذهب أصحابنا بعينه ، وفي فرش كلامه من هذا النمط ما لا يحصى »[1] .

٢ ـ روى (الصدوق) عن الصادق (عليه السلام) أنَّ رجلاً قال له : إنَّ أساس الدين التوحيد والعدل ، وعِلْمُهُ كثيرٌ ، ولا بُدّ لعاقل منه ، فاذكر ما يَسْهُلُ الوقوفُ عليه ويتهيّأ حفظُه . فقال (عليه السلام): « أمّا التّوحِيدُ فَأَنْ لا تُجَوِّزَ عَلى رَبِّكَ ما جازَ عليكَ ، وأمّا العَدْلُ فَأَنْ لا تَنْسبَ إلى خَالِقِكَ ما لاَمَكَ عَلَيْهِ »[2] .

---

(١) شرح نهج البلاغة ، لابن أبي الحديد ، ج ٢٠ ، ص ٢٢٧ .

(٢) التوحيد ، باب معنى التوحيد والعدل ، الحديث الأول ، ص ٩٦ .

٣ ـ وقال علي (عليه السلام) : « وَأشْهَدُ أنّه عَدْلٌ عَدَل ، وحَكَمٌ فَصَل »[١] .

٤ ـ وقال (عليه السلام) : « الذي صَدَقَ في ميعادِهِ ، وارتَفَعَ عن ظُلْمِ عبادِهِ ، وقَامَ بالقِسْطِ في خَلْقِهِ ، وعَدَلَ عليهم في حُكْمِهِ »[٢] .

٥ ـ وقال صلوات الله عليه : « الذي أعْطى حِلْمُهُ فَعَفَا ، وعَدَلَ في كل ما قَضَى »[٣] .

٦ ـ وقال (عليه السلام) : « اللّهُمَّ احمِلني على عَفْوِكَ ، ولا تَحْمِلني على عَدْلِكَ »[٤] .

إلى غير ذلك من المأثورات عن أئمة أهل البيت ، وسيوافيك قسم منها عند البحث عن القضاء والقدر ، والبحث عن الجبر والاختيار .

* * *

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٢١٤ .
(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٥ .
(٣) نهج البلاغة ، الخطبة ١٩١ .
(٤) نهج البلاغة ، الخطبة ٢٢٧ .

ثمرات التحسين والتقبيح العقليين

(٤)

ما هو المصحح لعقوبة العبد ؟

لقد تضافرت النصوص السماوية على عقوبة المجرمين والتنكيل بالظالمين وعندئذ يقع الكلام في مقامين :

الأول : ما هو الغرض من العقوبة ؟ فهل هو التّشفي كما في قوله سبحانه : ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلوماً فَقَدْ جعَلْنا لِوَلِيّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ في القَتْلِ إنَّهُ كانَ مَنْصُوراً ﴾[1]؟ ولكن هذه الغاية منتفية في جانب الحق سبحانه لأنه أجلّ من أنْ يكون له هذا الداعي لاستلزامه طروء الإنفعال إلى ذاته . أو لاعتبار الآخرين ؟ وهذا إنّما يصح في دار التكليف لا في دار الجزاء . يقول سبحانه : ﴿ الزَّانِيَةُ والزّاني فَاجْلِدُوا كُلّ وَاحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ في دينِ اللّهِ إنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ، وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ المُؤْمِنِينَ ﴾[2] .

فقوله : ﴿ وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾ قرينة على أنّ الغاية

---

(١) سورة الإسراء : الآية ٣٣ .
(٢) سورة النور : الآية ٢ .

من جلد الزانية والزاني هو اعتبار الآخرين ، أو أنه أحد الغايات .

الثاني : إنَّ من السنن العقلية المقررة مساواة العقوبة للجُرْم كماً وكَيْفاً ، غير أن هذه المعادلة منتفية في العقوبات الأخروية ، فإنَّ قسماً من المجرمين يخلدون في النار مع أن معصيتهم أقل مدة من مدة التعذيب .

قال سبحانه : **﴿ وَالذِينَ كَفَرُوا وَكذَّبوا بِآياتِنَا أُولئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيها خَالِدُونَ ﴾**[1] .

وقال سبحانه : **﴿ وَعَدَ اللّهُ المُنافِقِينَ والمُنافِقَاتِ وَالكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّم خَالِدِينَ فِيها هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ ﴾**[2] .

قال المفيد: «إتّفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه إلى الكفّار خاصة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة »[3] .

وقال الصدوق في عقائده : « اعتقادنا في النار أنه لا يخلد فيها إلاَّ أهل الكفر والشرك ، فأما المذنبون من أهل التوحيد فيخرجون منها بالرحمة التي تدركهم »[4] .

وأما الجواب : عن السؤال االأول ، فنقول : إن السؤال عن غاية العقوبة ، وإنها هل هي للتشفي أو لإيجاد الإعتبار في غير المعاقَب إنما يتوجه على العقوبات التي تترتب على العمل عن طريق التقنين والتشريع ، فللتعذيب في ذلك المجال إحدى الغايتين : التَشَفّي أو الإعتبار .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٣٩ .

(٢) سورة التوبة : الآية ٦٨ .

(٣) أوائل المقالات ، ص ١٤ .

(٤) عقائد الصدوق ، ص ٩٠ ، الطبعة القديمة الملحقة بشرح الباب الحادي عشر .

وأما إذا كانت العقوبة أثراً وضعياً للعمل بالـوجهين الآتيين ، فالسؤال ساقط ، لأن هناك ضرورة وجودية بين وجود المجـرم والعقوبـة التي تلابس وجوده في الحياة الأخروية ، فعند ذلك لا يصـح أن يُسأل عن أن التعـذيب لماذا ، وإنما يتجه السؤال مع إمكان التفكيك، والوضع والرفع ، كالعقوبات الإتفاقية .

ثم إنَّ الملازمة الخارجية بين الإنسان والعقوبة تتصور على وجهين :

الأول : إنَّ كـلاً من الأعمال الإجـرامية أو الصـالحة التي تصـدر من الإنسان في عالم الطبيعة تُوجِد في النفس مَلَكَةً مناسبـة لها ، بسبب تكـرار العمل وممارسته . وهذه المَلَكات النَفْسانيـة ليست شيئاً مفصـولاً عن وجود الإنسان ، بل تشكل حاقّ وجوده وصَميم ذاته . فالإنسان الصـالح والـطالح إنما يحشران بهـذه الملكات التي اكتسبـاها في الحيـاة الدنيـوية عن طـريق الطاعة والمعصية ، ولكل ملكة أثر خاص يلازمها . وإن شئت قلت : إنّ كل نفس مع ما اكتنفها من الملكات تكون خَلاّقةً للصور التي تناسبها ، إما الجنة والـروح والريحـان ، أو النار ولهيبهـا وعذابهـا . فعلى ذلك يكـون الثـواب والعقاب مخلوقين للنفس قائمين بها على نحو لا يتمكن من ترك الإيجاد . وهذا كالإنسان الصالح الذي ترسخت فيه الملكات الصالحة في هذه الدنيا ، فإنه لا يزال يتفكر في الأمور الصالحة ، ولا تستقر نفسه ولا تهدأ إلاّ بالتفكر فيها ، وفي مقابله الإنسان الطالح الذي ترسخت فيه الملكات الخبيثة عن طريق الأعمال الشيطانية في الحياة الدنيوية فلا يزال يتفكر في الأمور الشرّيرة والرديئة ، ولو أراد إبعاد نفسه عن التفكر فيما يناسب ملكتهـا لم يقدر على ذلك .

ويظهر من العلامة (الطباطبائي) أنَّ الثواب والعقـاب الأخرويين من الحقائق التي يكتسبها الإنسان بأعماله الصحيحة والفاسدة ، وهما موجودان في هـذه النشأة غيـر أنَّ الأحجبة تحجـز بينه وبين مـا أعد لنفسـه من الجنة والنار ، قال : « إن ظاهر الآيات أنَّ للإنسان في الدنيا وراء الحياة التي يعيش

بها فيها حياة أخرى سعيدة أو شقية ، ذات أصول وأعراق ، يعيش بها فيها وسيطلع ويقف عليها عند انقطاع الأسباب وارتفاع الحُجُب » .

إلى أنْ قال : « إنَّ الأعمال تُهيء بأنفسها أو باستلزامها وتأثيرها أموراً مطلوبة أو غير مطلوبة أي خيراً أو شراً هي التي سيطلع عليها الإنسان يوم يكشف عن ساق »(١) .

وقد استظهر ما ذكره من عدة آيات ذكرها في كتابه .

وعلى ضوء ما ذكرنا ، فالإنسان الوارد إلى الحياة الجديدة إنما يردها بملكات طيبة أو خبيثة ، ولها لوازم تطلبها ضرورة وجوباً شاء أم لم يشاء . وهذه اللوازم تتجلى بصورة النِعَم والنِقَم لكل من الطائفتين .

فعند ذلك يسقط السؤال عن الهدف من التعذيب . وهذا نظير من شرب السم فيُقْتل ، أو شرب الدواء النافع فيبرأ ، فلا يصح السؤال عن الهدف من القتل والإبراء .

الثاني : إنَّ من المقرر في محله أنَّ لعمل الإنسان صورتين ، صورة دنيوية وصورة أخروية ، فعمل الإنسان يتجلى في كل ظرف بما يناسبه ، فالصلاة لها صورتها الخاصة في هذه الحياة من حركات وأذكار ، ولكن لها صورة أخرى في الحياة الأخروية .

كما أنَّ الصوم له وجود خاص في هذا الظرف يعبر عنه بالإمساك عن المفطرات ، وله وجود آخر في العالم الأعلى يعبر عنه بكونه جُنّة من النار . وهكذا سائر الأعمال من صالحها وطالحها . وهذا ما أخبر عنه الكتاب العزيز ، يقول سبحانه : ﴿ **إنَّ الذينَ يَأكُلُونَ أمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْماً إنَّما يَأكُلُونَ في بُطُونِهِمْ نَاراً** ﴾(٢) .

---

(١) الميزان ، ج ١ ، ص ٩١ - ٩٣ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٠ .

وقال سبحانه : ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ ، بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ ، سَيُطَوَّقُونَ ما بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ القِيامَةِ ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْها في نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِها جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾[2] .
إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على حضور نفس العمل يوم القيامة ، لكن باللباس الأخروي ، وهذا يعرب عن أنَّ لفعل الإنسان واقعية تتجلى في ظرف بصورة وفي آخر بأخرى .

وهذه الأعمال تلازم وجوده ولا تنفك عنه ، فإذا كان عمل كل إنسان يعد من ملازمات وجوده ، وملابسات ذاته ، فالسؤال عن أنَّ التعذيب لماذا ، يكون ساقطاً ، إذ السؤال إنما يتوجه إذا كان التفكيك أمراً ممكناً .

والفرق بين الوجهين واضح : ففي الوجه الأول تكون نفس الإنسان الصالح أو الطالح خلّاقةً لثوابه وعقابه وجنته وناره حسب المَلَكات التي إكتسبتها في هذه الدنيا بحيث لا يمكن لصاحب هذه المَلَكَة السكون والهدوء إلّا بفعل ما يناسبها . وفي الوجه الثاني يكون العمل متجلياً في الآخرة بوجوده الأخروي من دون أنْ يكون للنفس دور في تلك الحياة في تجلّي هذه الأعمال بتلك الصور بل هي من ملازمات وجود الإنسان المحشور ، فلا يُحْشَر الإنسان وحده بل يحشر مع ما يلازم وجوده ويقارنه ويلابسه ولا ينفك عنه . وباختصار تكون رابطة الجزاء مع الإنسان في القسم الأول رابطة إنتاجية بحيث تكون النفس منتجة ومولّدة للجزاء الحسن والسيء . وأما في الثاني فهي من ملازمات وجود الإنسان وملابساته من دون انتاج .

قال تعالى : ﴿ وَكُلَّ إنسانٍ أَلْزَمْناهُ طَائِرَهُ في عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ القِيامَةِ

---

(١) سورة ال عمران : الآية ١٨٠ .
(٢) سورة التوبة : الآية ٣٥ .

كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً ﴾[1] .

ولعلك لو نظرت إلى الآيات التي تحكي عن حضور نفسِ العمل في الآخرة ، وأضفت إليها « احتمال كون هـذه الأعمال بِصُـوَرِها الأُخـروية من ملازمات ذات الإنسان صالِحِهِ وطالِحِهِ » لسَهُل عليك الإجابة عن السؤال من أنَّ التعذيب لماذا . قال سبحانـه **﴿ يَوْمَ تَجِـدُ كُلُّ نَفْسٍ مَـا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً ﴾**[2] وقال سبحانه : **﴿ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحداً ﴾**[3] . وقال سبحانه : **﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ ﴾**[4] . وقال سبحانه حاكياً عن لقمان : **﴿ يا بُنَيَّ إنَّها إنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ في صَخْرَةٍ أوْ في السَّمواتِ أوْ في الأَرْضِ يَأْتِ بِها اللّهُ ﴾**[5] .

فليس الحـاضر يـوم الجزاء إلاّ نفس العمـل الذي يعبَّـر عنـه بتجسم الأعمال وتحققها بالصور المناسبة لذلك الظرف .

ولعل ما ورد في الآيات والروايات من أنَّ العمل الصالح حرث الآخرة أو مطلق العمل كذلك إشارة إلى هذا الجواب . فذات العمل طاعـة كان أو عصيانا ، حَبٌّ يزرعه الإنسان في حياته الدنيوية ، وهذا الحَبّ ينمو ويتكامل ويصير حرثاً له في الاخرة يحصده بحسب ما زرع ، قال سبحانه : **﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ في حَرْثِهِ ، وَمَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنيا نُؤْتِهِ مِنْهـا وَمَالَهُ في الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ﴾**[6] .

قـال أميـر المؤمنين (عليـه السـلام) : « العَمَـلُ الصـالـحُ حـرثُ

---

(١) سورة الإسراء : الآية ١٣ .
(٢) سورة آل عمران : الآية ٣٠ .
(٣) سورة الكهف : الآية ٤٩ .
(٤) سورة التكوير : الآية ١٤ .
(٥) سورة لقمان : الآية ١٦ .
(٦) سورة الشورى : الآية ٢٠ .

الآخرة »[1] .

كـل ذلـك يعـرب عن أنّ رابـطة الجـزاء مـع الإنسـان رابـطة العليـة والمعلولية .

فالإنسان بوجوده علة لجزائه ، إما بخلقه وإيجاده أو كونه زارعاً في هذه الدنيا زرعاً يحصد جناه في الآخرة ، وليس بينـه وبين حرثـه انفكاك . فـإذا كانت الرابطة بهذه الصورة (العلية والمعلولية) لم يكن للسؤال مجال .

نعم ، لا يصحّ لمتشرع ملمّ بالكتاب والسنّة أنْ يحصر النّعمة والنّقمة في هذين القسمين وينكر جنة مفصولـة أو عذابـاً كذلـك عن وجود الإنسـان وعمله ، فإن الظاهر أنّ لكل من الجنـة والنار وجـودين مستقلين يرد إليهمـا الإنسان حسب أعماله . ومع ذلك كله ، لامانع من أنْ يكون هناك تعذيب أو تنعيم بأحد المعنيين الماضيين . ولمّا كان الإشكال عقلياً ، كفى في رفعه ما ذكرنا من الوجهين .

وأما الجواب عن السؤال الثاني فنقول :

إنَّ ما ذُكر مِنَ السُّنة العقلية من التطابق بين الجرم والعقوبة كَمّاً وكيفاً ، إنما يرتبط بالعقوبات الجعلية ، وأما إذا كانت العقوبة أثراً وضعياً للعمل فلا نجد تلك المطابقة في الكم ولا في الكيف .

فالسائق الغافل لحظة واحدة ربما يتحمل خسارات نفسية ومالية تدوم مدة عمره . والإنسـان الذي يستـر بذرة شـوك أو بذرة ورد تحت التـراب ، يحصد الأشواك والورود ما دام العمر ، فالعمـل كان آنيـاً والنتيجة دائميـة ، فليست المعادلة محفوظة بين العمل وثمرته .

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٢٢ ، طبعة عبده .

فإذا كان عمل الإنسان في هذه الحياة بذوراً لما يحصده في الآخرة فلا مانع من أنْ تكون النتيجة دائمية والعمل آنياً أو قصير المدة . وهذا بنفسه كافٍ في ردّ الإشكال ، وقد عرّفه سبحانه نتيجة عمله في الآخرة وأنَّ أعماله القصيرة سوف تورث حسرة طويلة أو دائمة وأنّ عمله هنا سينتج له في الآخرة أشواكاً تؤذيه أو وروداً تطيّبه ، وقد أقدم على العمل عن علم واختيار ، فلو كان هناك لوْم فاللوم متوجه إليه ، قال سبحانه حاكياً عن الشيطان : ﴿ **وَقَالَ الشَّيْطانُ لَمّا قُضِيَ الأَمْرُ إنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إلاّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لي فَلا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ ما أَنا بِمُصْرِخِكُمْ وَما أَنْتُم بِمُصْرِخِيَّ إنّي كَفَرْتُ بِما أَشْرَكْتُمونِ مِنْ قَبْلُ إنّ الظّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ** ﴾[1] .

وفيما مرّ من الآيات التي تَعُدُّ الجزاء الأُخروي حَرْثاً للإنسان تأييد لهذا النظر .

على أنَّ من المحتمل أنَّ الخلود في العذاب مختص بما إذا بطل استعداد الرحمة وإمكان الإفاضة . قال تعالى : ﴿ **بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خَالِدُونَ** ﴾[2] .

ولعل قوله : ﴿ **وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ** ﴾ إحاطتها به إحاطة توجب زوال أي قابلية واستعداد لنزول الرحمة ، والخروج عن النقمة[3] .

وكيف كان ، فيظهر صحة ما ذكرنا إذا أُمعنت النظر فيما تقدم في الجواب عن السؤال الأول وهو أنَّ الجزاء إمّا مخلوق للنفس أو يلازم وجود الإنسان وفي مثله لا تجري السنة العقلية كما هو واضح .

* * *

---

(١) سورة إبراهيم : الآية ٢٢ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٨١ .

(٣) الميزان ، ج ١٢ ، ص ٨٦ .

ثمرات التحسين والتقبيح والعقليين
(٥)

التكليف بما لا يُطاق محال

إنَّ الوجدان السليم والعقل البديهي يحكم بامتناع التكليف بما لا يطاق ، أما إذا كان الآمر إنساناً ، فهو بعد وقوفه على عجز المأمور لا تنقدح الإرادة الجدّية في لوح نفسه وضمير روحه . ولأجل ذلك يكون مرجع التكليف بما لا يُطاق إلى كون نفس التكليف محالاً .

وأما إذا كان الآمر هو الله سبحانه ، فالأمر فيه واضح من وجهين :

الأول : التكليف بما لا يطاق أمر قبيح عقلاً ، فيستحيل عليه سبحانه من حيث الحكمة أن يكلّف العبد بما لا قدرة له عليه ، ولا طاقة له به . كأن يكلّف الزَّمِن بالطيران إلى السماء ، أو إدخال الجمل في خَرْم الابرة ، من غير فرق بين كون نفس التكليف بالذات ممكناً ، ولكن كان خارجاً عن إطار قدرة المخاطب، كالطيران إلى السماء، أو كان نفس التكليف بما هو هو محالاً من غير فرق بين إنسان وإنسان . كدخول الجسم الكبير في الجسم الصغير من دون أنْ يَتَوَسّع الصغير أو يَتَصَغّر الكبير .

الثاني : الآيات الصريحة في أنّه سُبحانه لا يكلف الإنسان إلّا وسعه ،

وقدر طاقته ، قال سبحانه : ﴿ لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها ﴾[1] . وقال تعالى : ﴿ وَما رَبُّكَ بِظَلاّمٍ لِلعَبيدِ ﴾[2] .

وقال عزّ من قائل : ﴿ وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾[3] . والظلم هو الإضرار بغير المستحِق ، وأي إضرار أعظم من هذا ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

هذا ملخص القول في هذا الأصل ، وقد بسط فيه الكلام الأصوليون وغيرهم في كتبهم الخاصة بفنهم .

ومع هذه البراهين المشرقة نرى أنَّ الأشاعرة سلكوا غير هذا المسلك وجوّزوا التكليف بما لا يطاق . وبذلك أظهروا العقيدة الإسلامية ، عقيدة مخالفة للوجدان والعقل السليم والفطرة . ومن المأسوف عليه أنَّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلمين الأشعريين ، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل والفطرة لأنهم يجوزون التكليف بما لا يطاق .

والمهم هو تحليل ما استدلوا به من الآيات[4] .

أدلة الأشاعرة على التكليف بما لا يُطاق

إنَّ الأشاعرة ـ بدلاً من الرجوع إلى العقل في هذا المجال ـ استدلوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتأونه مع انها بمنأى عما يتبنونه في المقام . وإليك تلك الآيات مع بيان استدلالهم وتحليله .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

(٢) سورة فصلت : الآية ٤٦ .

(٣) سورة الكهف : الآية ٤٩ .

(٤) لاحظ اللُمَع ، ص ٩٩ و١١٣ و١١٤ ، للوقوف على ما استدل به الشيخ أبو الحسن الأشعري على ما يتبنّاه في هذا المقام .

الآية الأولى ـ قوله تعالى : ﴿ أولئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ في الأَرْضِ وَما كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ مِنْ أَوْلِياءَ يُضاعَفُ لَهُمُ العَذابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَما كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾[1] .

وجه الاستدلال: إنهم قد أُمروا أنْ يسمعوا الحق وكُلّفوا به مع أنهم ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ﴾ : فدّل ذلك على جواز التكليف بما لا يطاق . ودلّ على أنّ من لم يقبل الحق ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطيعاً .

يلاحظ عليه : إنَّ الإستدلال ضعيف جداً . يظهر ضعفه بتفسير جمل الآية واحدة بعد الأُخرى .

أ ـ قوله تعالى : ﴿ اولئك لم يكونوا معجزين في الأرض ﴾ : بمعنى أنَّهم لم يكونوا معجزين لله تعالى في حياتهم الأرضية وإنْ خرجوا عن زي العبودية فإن قدرتهم لم تغلب قدرة الله .

ب ـ قوله : ﴿ وما كان لهم من دون الله من أُوليـاء ﴾ : أي إنهم وإنْ اتخذوا أصنامهم أولياء ، ولكنها ليست أولياءً حقيقة ، وليس لهم أوليـاء من دون الله .

جـ ـ قوله : ﴿ يضاعف لهم العذاب ﴾ : أي يعاقبون عقاباً مضـاعفاً جزاء بما أتوا به من الغي والظلم والأعمال السيئة .

د ـ قوله : ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ﴾ : هـذه الجملة في مقام التعليل ، يريد أنَّهم لم يكفروا ولم يعصوا أمر الله لأَجل غلبة إرادتهم إرادة الله . ولا لأن لهم أوليـاءً من دون الله بـل لأَنهم مـا كـانـوا

---

(١) سورة هود : الآية ٢٠ .

يستطيعون أنْ يسمعوا أو يبصروا آياته حتى يؤمنوا بها ، ولكن عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم من بداية الأمر بـل لأنهم حَرَمـوا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب فصـارت الذنـوب وسيلة لكونهم ذوي قلوب لا يفقهـون بهـا ، وذوي أعين لا يُبصرون بهـا ، وذوي آذان لا يسمعون بهـا ، فصاروا كالأنعام بل هم أضل .

قال سبحانـه : ﴿ لَهُمْ قَلوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهـا ، وَلَهُمْ أعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها ، وَلَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها ، أولئِكَ كَالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾[١] .

وباختصار : فرق بين عدم الإستطاعة فيهم من بـداية التكليف وعـدم قدرتهم على الإيمان واستماع الآيات وإبصارها . وعدم الإستطاعة لتماديهم في الـظلم والغيّ وإحاطـة ظلمة الـذنـوب على قلوبهم وأعينهم وأبصـارهم وأسماعهم . فالآية نزلت في المجال الثاني والبحث في الأول . وقد تواترت النصوص من الآيات والأحاديث على أنَّ العصيان والـطغيان يجعـل القلوب عميـاء والأسمـاع صمّـاء . قـال سبحـانـه : ﴿ فَلَمّـا زَاغُـوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾[٢] .

وقال سبحانه حاكياً عن المجرمين : ﴿ لَوْ كُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنّا في أَصْحابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحابِ السَّعِيرِ ﴾[٣] .

فالكلمة المعروفة بين المتكلمين والحكماء من أنَّ الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار مُقْتَبَسَة من هذه الآيات وصريح الفطرة .

الآية الثانية ـ قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى

---

(١) سورة الأعراف : الآية ١٧٩ .

(٢) سورة الصف : الآية ٥ .

(٣) سورة المُلْك : الآيتان ١٠ ـ ١١ .

المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هَؤُلاءِ إنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * قَالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ ﴾[١] .

وجه الإستدلال : إنَّه سبحانه كلّفهم بالإنباء بالأسماء مع أنَّهم لم يكونوا عالمين بها .

يلاحظ عليه : إنَّ الأمر في قوله **﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء ﴾** للتعجيز لا للتكليف والبعث نحو الإنباء حقيقة نظير قوله سبحانه : **﴿ وَإنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتوا بِسُوَرةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾**[٢] .

توضيحه : إنَّ لصيغة الأمر معنى واحداً وهو إنشاء البعث نحو الشيء ، لكنّ الغايات تختلف حسب اختلاف المقامات ، فتارة تكون الغاية من الإنشاء هي بعث المكلف نحو الفعل جداً وهذا هو الأمر الحقيقي الذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه ، ويشترط فيه قدرة المكلف واستطاعته . وأخرى تكون الغاية أموراً غيره ، فلا يطلق عليه « التكليف الجِدّي » ، كالتعجيز في الآية السابقة ، والتسخير في الآية التالية : **﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾**[٣] . إلى غير ذلك من الغايات التي تدفع المتكلم إلى التعبير عن مقاصده بصيغة الأمر . وذلك واضح لمن تتبع كلام العقلاء .

الآية الثالثة ـ قوله تعالى : **﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إلى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ * خَاشِعَةً أَبْصارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إلى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ ﴾**[٤] .

---

(١) سورة البقرة : الآيتان ٣١ و ٣٢.
(٢) سورة البقرة : الآية ٢٣ .
(٣) سورة البقرة : الآية ٦٥ .
(٤) سورة القلم : الآيتان ٤٢ ـ ٤٣ .

وجه الاستدلال : إنَّه إذا جاز تكليفهم في الآخرة بما لا يستطيعون جاز ذلك في الدنيا .

يلاحظ عليه : إنَّ الدعوة إلى السجود في ذلك الظرف ليست عن جد وإرادة حقيقية . بل الغاية من إنشاء البعث إيجاد الحسرة في المشركين التاركين للسجود حال استطاعتهم في الدنيا . والآية بصدد بيان أنَّهم في أوقات السلامة رفضوا الإطاعة والإمتثال ، وبعدما كشف الغطاء عن أعينهم ورأوا العذاب همّوا بالطاعة والسجود ولكن أنّى لهم ذلك في الآخرة ، وإليك تفسير جُمل الآية واحدة بعد الأخرى :

أ ـ قوله : « **يوم يكشف عن ساق** » : كناية عن اشتداد الأمر تفاقمه لأن الإنسان إذا أراد عبور الماء المتلاطم يكشف عن ساقيه ثم يخوض غماره ، فاستعير لبيان شدة الأمر وإنْ لم يكن هناك ماء ولا ساق ولا كشف ، كما يقال للأقطع الشحيح : « يده مغلولة » ، وإن لم يكن هناك يد ولا غلّ .

ب ـ قوله : ﴿ **يُدعون إلى السجود** ﴾ : لا طلباً ولا تكليفاً عن جد ، بل لزيادة الحسرة على تركهم السجود في الدنيا مع سلامتهم ، كما يقول المعلم الممتحن لتلميذه الذي يعلم أنَّه سيرسب في الإمتحان ، أُدرس وطالع واسهر الليالي ، لإيجاد الحسرة في قلبه ، مع أنَّه ليس هناك مجال لواحد من هذه الأمور .

ج ـ قوله : ﴿ **فلا يستطيعون** ﴾ : إما لسلب السلامة عنهم إثْر أعمالهم الأجرامية في الدنيا ، أو لاستقرار ملكة الإستكبار في سرائرهم ـ ﴿ **يوم تبلى السرائر** ﴾ ـ أو لتعلق مشيئته سبحانه بانحصار العمل في الدنيا وانحصار الآخرة بالنتاج والجزاء . قال أمير المؤمنين (عليه السلام): « ألا وَإنَّ اليَوْمَ المِضْمَارَ ، وغداً السِّباق ، والسَّبَقَةُ الجَنَّةُ ، والغايةُ النارُ ، أفلا تائبٌ من خطيئَتِهِ قبل مَنِيَّتِهِ ، ألا عاملٌ لِنَفْسِهِ قَبْل يوم بُؤْسِهِ ، ألا وإنَّكم في

أيام عملٍ من ورائِهِ أَجَلٌ »[1] . ولعل الوجه الأول من هذه الوجوه الثلاثة أقرب إلى مفاد الآية ، لما في آخرها من قوله : ﴿ **وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون** ﴾ ، الظاهر في عدم سلامتهم في غير ذاك الظرف .

د ـ قوله : ﴿ **خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة** ﴾ : أي تكون أبصارهم خاشعة وتغشاهم في ذلك اليوم ذلة .

هـ ـ قوله : ﴿ **وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون** ﴾ : إنهم لما دعوا إلى السجود في الدنيا فامتنعوا عنه مع صحتهم وصحة أبدانهم ، يدعون إلى السجود في الآخرة ، ولا يستطيعون . والغاية من الدعوة ازدياد حسرتهم وندامتهم على ما فرّطوا في الدنيا وهم سالمون أُصحاء .

ومجموع جُمل الآية تُعرِبُ بوضوح عن أنَّ الدعوة إلى السجود في ذلك الظرف لا تكون عن جد بل لغايات أُخر لا يشترط فيها القدرة .

الآية الرابعة ـ قوله تعالى : ﴿ **وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَرُوها كالمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً** ﴾[2] .

وجه الإستدلال : إنَّه سبحانه أمر بالعدل في قوله : ﴿ **فَإِنْ خِفْتُم أَلاّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً** ﴾[3] ومع ذلك أخبر عن عدم الإستطاعة على العدل .

يلاحظ عليه : إنه سبحانه أمر بالعدالة من يتزوج أكثر من واحدة كما مرّ في هذه الآية . وفي الوقت نفسه أُخبر في الآية المستدل بها عن عدم

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٢٨ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٢٩ .

(٣) سورة النساء : الآية ٣ .

استطاعة المتزوجين أكثر من واحدة على العدل ، وفي الوقت نفسه أيضاً نهى عن التعلق التام بالمحبوبة منهن والإعراض عن الأخريات رأساً حتى لا تَصِرْنَ كالمعلقات ، لا متزوجات ولا مطلقات .

وبالتأمل في جمل الآيتين يظهر أن العدالة التي أمر بها غير العدالة التي أخبر عن عدم استطاعة المتزوج على القيام بها .

فالمستطاع هو الذي يقدر عليه كل متزوج أكثر من واحدة ، وهو العدالة في المَلْبَس والمَأْكَل والمَسْكَن وغيرها من حقوق الزوجة التي يقوم الزوج بها بجوارحه التي تحت اختياره ، لا بجوانحه وبواطنه التي لا سلطان له عليها .

وأما غير المستطاع منها فهو المساواة في إقبال النفس والبشاشة والأنس وهو مما لا يملكه المرء ولا يحيط به اختياره ولا سلطان له عليه .

* * *

إلى هنا تبين أنَّ التكليف بما لا يطاق سواء أكان ممكناً بالذات أو غير ممكن ، مما يأباه العقل وتُنكره الفطرة ، ولا يُقِرُّ به العقلاء في حياتهم الاجتماعية ، كما تُنكره الآيات الصريحة .

وأما ما استدل به الشيخ الأشعريّ فلا دلالة فيه ، والحافز له على سوق هذه الآيات على ما يتبناه هو رأيه المسبق . وذلك أنَّهُ لما اختار عدم تأثير قدرة العبد في فعله وأنه بعامة أجزائه وخصوصياته لله سبحانه ، وليس للعبد دور إلّا كونه ظرفاً للفعل ، وكون الخلق من الله سبحانه مقارناً لإرادة العبد ، رتب على ذلك أمرين :

الأول ـ جواز التكليف بما لا يطاق .

الثاني ـ كون الإستطاعة مقارنة للفعل .

أما الأَول ، فلأَنه إذا لم يكن لقدرة العبد دوُر في نفس الفعل ، فلا يفرق بين كون التكليف مقدوراً عليه أو غير مقدور ، وقد عرفت بطلانه .

وأما الثاني ، فإنما ذهب إليه تَوَهّماً منه أنَّ وجود القدرة والإستطاعة قبل الفعل ربما لا يجتمع مع القول بكون الخلق والإيجاد منه سبحانه ، فقال بعدم تقدم الإستطاعة ولزوم مقارنتها مع وجود الفعل ، وهذا هو ما عقدنا له عنواناً مستقلاً في البحث التالي .

إنَّ المشكلة المهمة في كلام الأَشاعرة وأهل الحديث والحنابلة هي رفضهم العقل وإعدامه في المجالات التي يختص بالقضاء فيها . ومن أَعدم العقل وصلبه فلا يترقب منه غير هكذا آراء .

* * *



(٦)

القدرة على الفعل قبله

هل الاستطاعة والقدرة في الإنسان متقدمان على الفعل أو مقارنان له ؟ .

العدليّة على الأول ، والأشاعرة على الثاني . والحق التفصيل ولعلّ هذا مراد الجميع .

بيان ذلك : إنَّ القدرة تطلق ويراد منها أحد الأمرين :

الأول : صحة الفعل والترك ، وإن شئت قلت : كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . فلو أريد من القدرة هذا المعنى ، فلا شك أنها مقدمة على الفعل فطرة ووجداناً ، فإنَّ القاعد ، قادر على القيام حال القعود ، والساكت قادر على التكلم في زمان سكوته ، لكن بالمعنى المزبور .

الثاني : ما يكون الفعل معه ضروري الوجود باجتماع جميع ما يتوقف وجود الفعل عليه ، وتحقق العلة التامة التي لا ينفك المعلول عنها . فالقدرة بهذا المعنى مقارنة للفعل ، ليست مقدمة عليه تقديماً زمانياً وإنْ كانت متقدمة رتبة .

والحق إنَّ المسألة بديهية للغاية وما أثير حولها من الشبهات خصوصاً ما ذكره الشيخ الأشعري في (اللمع) أشبه بالشبه السوفسطائية[1] . ومثله ما ذكره تلاميذ مدرسته ، كالتفتازاني في (شرح المقاصد) . ونظام الدين القوشجي في (شرح التجريد)[2]. وما ذكرناه من التفصيل هو الحاسم في البحث ، ويظهر لبّه من فخر الدين الرازي الذي نقله السيد الجرجاني في (شرح المواقف)[3] .

وبذلك يظهر أنَّ ما أقامته المعتزلة من البراهين على تقدم القدرة على الفعل تنبيهات على المسألة ، ولا يحتاج الأمر إلى هذا التفصيل المُسْهَب . ولكن الذي ينبغي البحث عنه هو تبيين الحافز الذي دعى الشيخ الأشعريّ إلى اختيار ذلك المذهب (مقارنة القدرة للفعل) . مع أنَّ التقدم والمقارنة بالنسبة إلى ما جاء في الكتاب والسنّة متساويان ، فإذاً يقع الكلام في تعيين الداعي إلى اختيار القول بالتقارن بل التركيز عليه .

المحتمل قوياً أنْ يكون الداعي هو قوله بمسألة خلق أفعال العباد ، وإنها مخلوقة لله لا للعباد لا أصالة ولا تبعاً ، حتى أنَّ القدرة الحادثة في العبد عند حدوث الفعل غير مؤثرة في إيجاده بل مقارنة له . فإذاً المناسب لتلك العقيدة نفي القدرة المتقدمة على الفعل ، والإكتفاء بالمقارن له ، وكأن الشيخ تصوّر أن الفدرة المتقدمة على الفعل تزاحم قدرة الله تعالى فلأجل ذلك وجد في نفسه دافعاً روحياً إلى البرهنة على بطلان التقدم وإثبات التقارن .

---

(١) لاحظ اللمع ، ص ٩٣ ـ ٩٤ .

(٢) شرح المقاصد ، ج ١،ص ٢٤٠ . وشرح القوشجى ، ص ٣٩٢ .

(٣) شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ١٥٤ .

وقد جاء الأستاذ دام حفظه بجميع ما تصورته الأشاعرة من البراهين العقلية في كتابه « الملل والنحل » فلاحظ ج ٢ ، ص ١٧٢ ـ ١٩٣ .

نعم ، القول بالتقارن ونفي التقدم لا يختص بالشيخ الأشعري وتلامذته ، بل وافقهم عليه بعض المعتزلة ، كالنّجار ، ومحمد بن عيسى ، وابن الراوندي ، وغيرهم[1] .

وقد اتفقت كلمة الجميع على أنّ قدرة الله تعالى متقدمة على الفعل . وذلك أيضاً معلوم حسب أصولنا، لأن القدرة في غيره سبحانه عين القوة والإمكان . وفي الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب ، وأنَّ وجوده بالذات ، وكل صفة من صفاته ، بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد .

وقد أسهب صدر المتألهين الكلام في هذا المقام في أسفاره ودفع بعض الإشكالات التي ترد على القول بقدم قدرته وفعليته[2] .

الاستطاعة في أحاديث أئمة أهل البيت

لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت على تقدم الاستطاعة على الفعل . وإليك بعض ما روي عنهم في هذا الشأن :

١ ـ روى الصدوق عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « ما كَلَّف الله العبادَ كُلْفَةَ فِعل ولا نهاهم عن شيءحتى جَعَل لهم الإستطاعة ، ثم أَمَرَهُم ونهاهم ، فلا يكون العبد آخذاً ولا تاركاً إلاَّ بالإستطاعة متقدمةً قبل الأمر والنَّهي ، وقَبْل الأخْذ والتَّرك ، وقبل القبض والبَسْط »[3] .

٢ ـ وروى أيضاً عن أبي بصير عن أبي عبد الله قال : سمعته يقول ـ وعنده قوم يتناظرون في الأفاعيل والحركات ـ فقال : «الإستطاعة قبل الفعل

---

(١) شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٩٢ .

(٢) الأسفار الأربعة ، ج ٦ ، ص ٣١٢ .

(٣) التوحيد للصدوق ، باب الإستطاعة ، الحديث ١٩ ، ص ٣٥٢ .

لم يأمر الله عز وجل بِقَبْضٍ ولا بَسْط إلاَّ والعبدُ لذلك مستطيع »[1] .

٣ ـ وروى أيضاً عن سليمان بن خالد قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : « لا يكونُ مِنَ العَبدِ قَبضٌ وَلاَ بَسْطٌ إلاَّ باسْتِطَاعَة مُتَقَدّمة للقَبْضِ والبَسْطِ »[2] .

٤ ـ وروى أيضاً عن محمد بن أبي عمير عمن رواه من أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول : « لا يكُون العَبْدُ فاعلاً إلاَّ وهو مُسْتَطيعٌ وَقَدْ يَكُون مُسْتطيعاً غير فاعلٍ ، وَلايكونُ فاعلاً أبداً حتَّىٰ يكُونَ معه الإستطاعة »[3] وهناك رواياتٌ كثيرةٌ أُخرى مبثوثة في باب الإستطاعة من (التوحيد) فلاحظها .

ومن لطيف ما استدلَّ به أئمة أهل البيت على تقدم الإستطاعة على الفعل قوله سبحانه : ﴿ ولله عَلى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[4] ، فقد « سأل هشام بن الحكم الإمام الصادق عن معنى الآية وقال : ما يعني بذلك ؟ قال : من كان صحيحاً في بدنه ، مُخلىً سِرْبُه ، له زاد وراحلة »[5] .

« وقال أبو بصير : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : « من عُرِضَ عليه الحجُّ ولو على حِمارٍ أَجْدَعَ مَقْطُوعِ الذَّنَبِ فَأبى ، فهو مِمَّنْ يَسْتطيع الحجّ»[6].

* * *

(١) التوحيد للصدوق ، الحديث ٢١ ، ص ٣٥٢ .
(٢) المصدر السابق ، الحديث ٢٠ ، ص ٣٥٢ .
(٣) المصدر السابق ، الحديث ١٣ ، ص ٣٥٠ .
(٤) سورة آل عمران : الآية ٩٧ .
(٥) التوحيد للصدوق ، الحديث ١٤ ، ص ٣٥٠ .
(٦) المصدر السابق ، الحديث ١١ ، ص ٣٥٠ .

الباب الثالث
الصّفـات الخَبَريَّة

* الإثبات مع التكييف والتشبيه .
* الإثبات بلا تكييف ولا تشبيه .
* التّفويـض .
* التّأويـل .
* الإجراء بالمفهوم التصديقي .
  ١ ـ عرشُهُ سبحانه واستواؤه عليه .
  ٢ ـ وجهُه سبحانه .
  ٣ ـ يدُه سبحانه .

الصّفـات الخَبَرية

قسّم بعض المتكلمين صفاتِه سبحانه إلى ذاتية وخبريـة ، والمراد من الأولى أوصافه المعروفة : من العلم والقدرة والحياة ، والمراد من الثانيـة ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلو ، والوجه ، واليدين إلى غير ذلك . وقد اختلفت نظرية المتكلمين في تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال :

الأول ـ الإثبات مع التكييف والتشبيه

زعمت المُجَسّمة والمُشَبّهة أنّ لله سبحانه عينين ويدين مثل الإنسان . قال الشهرستاني : « أما مُشَبِّهة الحَشَوِيّـة فقد أجـازوا على ربّهم الملامسـة والمصافحة ، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيـا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص »[1] .

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٥ . لاحظ بقية كلامه في هذا المجال فإنه يوقفك على مبلغ وعي المشبهة ! .

وبما أنَّ التشبيه والتجسيم باطل بالعقل والنقل فلا نحوم حول هذه النظرية .

الثاني ـ الإثبات بلا تكييف ولا تشبيه

إنَّ الشيخ الأشعري ومن تبعه يُجْرُون هذه الصفات على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها في العرف ، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون « بلا تشبيه ولا تكييف » .

يقول الأشعري في كتابه (الإبانة) : « إن لله سبحانه وجهاً بلا كيف ، كما قال : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإكْرامِ ﴾[1] ، وإنَّ له يدين بلا كيف ، كما قال : ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيّ ﴾[2] »[3] .

وليست هذه النظرية مختصة بالأشعري ، فقد نقل عن أبي حنيفة أنَّه قال : « وما ذكر الله تعالى في القرآن من الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف » .

وقد نقل عن الشافعي أنَّه قال : « ونثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾» .

وقال ابن كثير : « نحن نسلك مسلك السلف الصالح وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه »[4] .

وحاصل هذه النظرية أنَّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجودة في

---

(١) سورة الرحمن : الآية ٢٧ .

(٢) سورة ص : الآية ٧٥ .

(٣) الإبانة ، ص ١٨

(٤) لاحظ فيما نقلناه عن أبي حنيفة والشافعي وابن كثير « علاقة الإثبات والتفويض » ، ص ٤٦ ـ ٤٩ .

البشر . فله يدٌ وعينٌ ، لا كأيدينا وأعيننا وبذلك توفقوا ـ على حسب زعمهم ـ في الجمع بين ظواهر النّصوص ومقتضى التنزيه .

تحليل هذه النظرية

لا شك أنَّه يجب على كل مؤمن الإيمان بما وصف الله به نفسه ، وليس أحَدٌ أعْرَفَ به منه ، يقول سبحانه : ﴿ ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللّهُ ﴾[1] . كما أنَّه ليس لأحد أنْ يصرف كلامه سبحانه في أيّ مورد من الموارد عما يتبادر من ظاهره من دون قرينة قطعية تستوجب ذلك . فإنَّ قول المؤوِّلة ـ الذين يُؤوّلون ظواهر الكتاب والسنة بحجة أنَّ ظواهرها لا توافق العقل ـ مردود ، إذ لا يوجد في الكتاب والسنة الصحيحة ما يخالف العقل ، وإن ما يتصورونه ظاهراً ويجعلونه مخالفاً للعقل ليس ظاهر الكتاب المتبادر منه ، وإنما يتخيلونه ظاهراً كما سيبين .

ثم إنَّ ما جاء به الأشاعرة في هذه النظرية وقولهم بأنَّ لله يداً حقيقة بلا كيف ـ مثلاً ـ لا يرجع إلى معنى صحيح . وذلك أنَّ العقيدة الإسلامية تتسم بالدقة والحصافة ، وفي الوقت نفسه بالسلامة من التعقيد والإبهام ، وتبدو جلية مطابقة للفطرة والعقل السليم . وعلى ذلك فإبرازها بصورة التشبيه والتجسيم المأثور من اليهودية والنصرانية ، كما في النظرية الأولى ، أو بصورة الإبهام والإلغاز كما في هذه ، لا يجتمع مع موقف الإسلام والقرآن في عرض العقائد على المجنمع الإسلامي . فالقول بأنَّ لله يداً لا كأيدينا ، أو وجهاً لا كوجوهنا ، وهكذا سائر الصفات الخبرية أشبه بالألغاز . وما يلهجون به ويكررونه من أنَّ هذه الصفات تجري على الله سبحانه بنفس معانيها الحقيقية ولكن الكيفية مجهولة ، أشبه بالمهزلة . إذ لو كان إمرارها على الله

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٤٠ .

تعالى بنفس معانيها الحقيقية ، لوجب أنْ تكون الكيفية محفوظة حتى يكون الاستعمال حقيقياً، لأنَّ الواضع إنما وضع هذه الألفـاظ على تلك المعاني التي قوامها بنفس كيفيتها . فاستعمالها في المعاني الحقيقية وإثبات معانيها على الله سبحانه بلا كيفية ، أشبه بكون حيوان أسداً حقيقة ولكن بلا ذنب ولا مخلب ولا ناب ولا ولا . . . .

وباختصار ، قولهم إنَّ لله يداً حقيقة لكن لا كالأيـدي ، كلام ينـاقض ذيله صدره . فاليد الحقيقية عبارة عن العضو الذي له تلك الكيفية المعلومة ، وحذف الكيفية حذف لحقيقتها ولا يجتمعان .

أضف إلى ذلـك أنَّه ليس في النصـوص من الكتاب والسنَّـة من هـذه « البلكفة » (أي بلا كيف) عينٌ ولا أثر ، وإنما هـو شيء اخترعتـه الأفكار للتدرع به في مقام رد الخصم عن تهجمه عليهم بتهمة التجسيم ولذلك يقول العلامة الزمخشري :

وَقَـدْ شَبَّهُـوهُ بِخَلْقِـهِ وَتَخَـوَّفُـوا   شَنْعَ الـوَرَى فَتَسَتَّـرُوا بـالبَلْكَفَـة

ليت شعري ، لو كَفَتْ هذه اللفظة في دفع التجسيم والتشبيه ، فليكف في مجالات أُخر بأنْ يُقال في حقه سبحانه إنَّ له جسماً لا كسائر الأجسام ، وإنَّ لـه دماً لا كسـائـر الـدمـاء ولحمـاً لا كسـائـر اللحـوم . حتى إنَّ بعض المتجرئين من المشبَهة قال : « إنَّما استحييت ، عن إثبات الفرج واللحية ، واعفوني عنهما واسألوا عمّا وراء ذلك »[1] .

وبذلك تبين أنَّ عقيدة الأشعري في باب الصفات الخبرية لا تخرج ، عن إطار أحد الأمرين التاليين :

---

(١) الملل والنحل ج ١ ، ص ١٠٥ .

١ ـ التجسيم والتشبيه ـ لو أجريت هذه الصفات على الله سبحانه بمعانيها المعهودة في الأذهان ومع حفظ حقيقتها .

٢ ـ التعقيد والغموض ـ لو أجريت على الله سبحانه بمعانيها المتبادرة من دون تفسير وتوضيح . فالقوم بين مُشَبّه ومُعَقّد ، بين مجسم ومُلَقْلِق باللسان .

وفي الختام نقول إنَّ نظرية « الإثبات بلا تكييف » وإنْ كانت رائجة في عصر الأشعري وقبله وبعده ، ولكنها هُجرت بعد ذلك إلى أنْ جاء ابن تيميَّة الحرّاني فجددها وأثارها وأسماها مذهب السلف ، وجعل مذهبهم بين التعطيل والتشبيه . قال في جملة كلام له : « فلا يمثلون صفات الله تعالى بصفات خلقه ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العلّيا ـ إلى أنْ قال : ولم يقل أحد من سلف الأمة ولا من الصحابة والتابعين إنَّ الله ليس في السماء ، ولا إنَّه ليس على العرش ، ولا إنَّه في كل مكان ، ولا إنَّ جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء ، ولا إنَّه داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا إنَّه لا تجوز الإشارة الحسيّة إليه بالأصابع ونحوها »[١] .

وعلى ذلك قال أبو زهرة : « يقرر ابن تيمية أنَّ مذهب السلف هو إثبات كل ما جاء في القرآن من فوقية وتحتية ، واستواء على العرش ، ووجه ، ويد ، ومحبة وبغض ، وما جاء في السنة من ذلك أيضاً من غير تأويل ، وبالظاهر الحرفي . فهل هذا هو مذهب السلف حقاً ؟ ونقول في الإجابة عن ذلك : لقد سبقه بهذا الحنابلة في القرن الرابع الهجري كما بيّناه ، وادّعوا أنَّ ذلك مذهب السلف ، وناقشهم العلماء في ذلك الوقت وأثبتوا أنَّه يؤدي إلى التشبيه والجسمية لا محالة ، فكيف لا يؤدي إليهما والإشارة الحسية إليه جائزة .

---

(١) المجموعة الكبرى في مجموعة الرسائل الكبرى ، ص ٤٨٩ .

ولذا تصدّى لهم الإمام الفقيه الحنبلي الخطيب إبن الجوزي ، ونفى أن يكون ذلك مذهب السلف »[1] .

إنَّ لابن الجوزي كلاماً مبسوطاً في نقد هذه النظرية وقد هاجم أحد الحنابلة المروجين لها أعني القاضي أبا يَعْلَى الفقيه الحنبلي المشهور المتوفي سنة ٤٥٧ هـ ، حيث قال : « لقد شَأَنَ أبو يَعْلَى الحنابلة شيئاً لا يغسله ماء البحار » . ولأجل ذلك استتر هذا المذهب حتى أعلنه ابن تيميَّة بجرأة خاصة له .

ثم إنَّ أبا زهرة المعاصر انتقل إلى ما ذكرناه في نقد تلك النظرية وقال :

« ولنا أن ننظر نظرة أخرى وهي من الناحية اللغوية . لقد قال سبحانه : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ . وقال : ﴿ كل شيء هالك إلاّ وجهه ﴾ . أهذه العبارات يفهم منها تلك المعاني الحسية ؟ أم أنها تفهم منها أمور أخرى تليق بذات الله تعالى ؟ فيصح أن تفسر اليد بالقوة (كناية أو استعارة عنها) ويصح أن يفسر الوجه ، بالذات .

ويصح أن يفسّر النزول إلى السماء الدنيا بمعنى قرب حسابه ، وقربه سبحانه وتعالى من العباد . وإن اللغة تتسع لهذه التفسيرات ، والألفاظ تقبل هذه المعاني . وهو أولى بلا شك من تفسيرها بمعانيها الظاهرة الحرفية ، والجهل بكيفياتها . كقولهم : « إن لله يداً ولكن لا نعرفها » ، « ولله نزولاً لكن ليس كنزولنا » الخ . . . فإن هذه إحالات على مجهولات ، لا نفهم مؤداها ، ولا غاياتها . بينما لو فسّرناها بمعان تقبلها اللغة وليست غريبة عنها لوصلنا إلى أمور قريبة فيها تنزيه وليس فيها تجهيل »[2] .

ثم إنَّ للغزالي كلاماً متيناً في نقد هذه النظرية نأتي بخلاصته . يقول :

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، ج ١ ، ص ٢١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

« إنَّ هذه الألفاظ التي تجري في العبارات القرآنية والأحاديث النبوية لها معانٍ ظاهرة ، وهي الحسّية التي نراها . وهي محالة على الله تعالى ، ومعانٍ أخرى مجازية مشهورة يعرفها العربي من غير تأويل ولا محاولة تفسير . فإذا سمع اليد في قوله (صلى الله عليه وآله) « إنَّ الله خمَّر آدم بيده » و« إنَّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمنْ » ، فينبغي أنْ يعلم أنَّ هذه الألفاظ تطلق على معنيين : أحدهما ـ وهو الوضع الأصلي ـ وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب . وقد يستعار هذا اللفظ أعني اليد لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم أصلاً ، كما يقال : « البلدة في يد الأمير » ، فإنَّ ذلك مفهوم وإنْ كان الأمير مقطوع اليد . فعلى العامي وغير العامي أنْ يتحقق قطعاً ويقيناً أنَّ الرسول لم يرد بذلك جسماً وأنَّ ذلك في حق الله محال . فإنْ خطر بباله أنَّ الله جسم مركب من أعضاء ، فهو عابِدُ صَنَمٍ . فإنَّ كل جسم مخلوق ، وعبادة المخلوق كُفْر ، وعبادة الصنم كانت كفراً ، لأنه مخلوق »(١) .

ولقد أحسن الغزالي حيث جعل تفسير اليد في مثل قوله سبحانه : ﴿ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِم ﴾ بالقدرة ، معنى للآية من غير تأويل ، وتوضيحاً لها من دون محاولة تفسيرها . وهذا ما سنركز عليه بعد البحث عن عقيدة المؤوِّلة ونقول إنَّ الواجب اتباع ظاهر الآية والسنة بلا انحراف عنه سواء أكان موافقاً لمعانيها الحرفية والإفرادية أم لا ، وهذه هي المزلقة الكبرى للحنابلة ونفس الإمام الأشعري ، فزعموا أنَّ الواجب اتباع معانيها الحرفية سواءٌ أكانت موافقة للظاهر أم لا .

الثالث ـ التفويض

وقد ذهب جمع من الأشاعرة وغيرهم إلى إجراء هذه الصفات على الله سبحانه مع تفويض المراد منها إليه .

---

(١) الجاء العوام .

قال الشهرستاني :

« إن جماعة كثيرة من السلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلّا أنهم يقولون إنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله : ﴿ الرَّحْمنُ عَلى العَرْشِ اسْتَوىَ ﴾ ، ومثل قوله : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيّ ﴾ . ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات ، بل التكليف قد ورد بالإعتقاد بأنه لا شريك له ، وذلك قد أثبتناه »[1] .

وإليه جنح الرازي وقال :

« هذه المتشابهات يجب القطع بأنَّ مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها »[2] ..

تحليل نظرية التفويض

إنَّ التفويض شعار من لا يريد أن يقتحم الأبحاث الخطيرة ، ويرى أنه يكفيه في النجاة قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « بُنِيَ الإسلام على خمس : شهادة أنْ لا إله إلّا الله وأنَّ محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضـان »[3] .

ولأنه يرى أنَّ التفويض أسلم من الإثبات الذي ربما ينتهي به إمّا إلى التشبيه والتجسيم الباطلين أو إلى التعقيد والإبهام اللَّذيْن لا يجتمعان مع سِمَة سهولة العقيدة .

ولكنَّ أهل الإثبات ـ أعني أصحـاب النظريتين السـابقتين ـ عابوا على نظرية التفويض بأنَّ غاية تلك النظرية مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٢ ـ ٩٣ بتلخيص .

(٢) أساس التقديس ، ص ٢٢٣ .

(٣) صحيح البخاري ، ج ١ ، كتاب الإيمان ، ص ٧ .

من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها . فإنَّ الإيمان بالألفاظ وتفويض معانيها إلى الله سبحانه بمنزلة القول بأنَّ الله تعالى خاطبنا عبثاً ، لأنه خاطبنا بما لا نفهم ، والله يقول : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[1] .

أقول : إنَّ لأهل التفويض عذراً واضحاً في هذا المجال ، فإنهم يتصورون أنَّ الآيات المشتملة على الصفات الخبرية ، من الآيات المتشابهة ، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها وأمر عباده بالإيمان بها . فقال سبحانه : ﴿ فَأَمَّا الذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاّ اللّهُ وَالراسِخُونَ في العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَمَا يَذَّكَّرُ إلاّ أولُوا الألْبَابِ ﴾[2] . فلا عتب عليهم إذا أعرضوا عن تفسيرها وفوضوا معانيها إليه سبحانه . نعم ، الإشكال في عدم كون هذه الآيات من الآيات المتشابهة ، فإنَّ المفاد فيها غير متشابه إذا أمعن فيها الإنسان المتجرد عن كل رأي سابق ، كما سيوافيك بيانه .

والعجب أنَّ ما عابوا به أصحاب التفويض وارد عليهم أيضاً ، فإنَّ إثبات الصفات الخبرية بمعانيها الحرفية التي تتبادر عند إيرادها مفردة ، مع حفظ التنزيه ، تجعلها ألفاظاً بلا معان واضحة . لأنَّ الكيفية المتبادرة من هذه الصفات هي المقومة لمَعَانيها فإثبات مفاهيمها الحرفية مع سَلْب كيفيّاتها أشبه بإثبات الشيء في عين سلبه . فعندئذٍ تنقلب الآيات البيّنات الدّالة على أشرف المعاني وأجلِّها إلى آياتٍ غير مفهومة ولا معقولة . وكأنَّ الله تعالى خَاطَبهم وهم أميون لا يعلمون من الكتاب إلاَّ أماني .

---

(١) سورة إبراهيم : الآية ٤ . الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٩٢٨ . وتبعه ابن تيمية في هذا النقد كما نقله في علاقة الإثبات والتفويض ، ص ٦٠ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ٧ .

الرابع ـ التأويل

إنَّ المعتزلة هم المشهورون بهذه النظرية حيث يفسرون اليد بالنعمة و القدرة، والإستواء بالإستيلاء وإظهار القدرة . وسيظهر حقيقة التأويل في هذه الآية عندما نورد عبارات تفسير (الكشاف) الذي أُلف على نمطٍ اعتزالي .

ويلاحظ عليهم . إنَّ تأويل نصوص الآيات وظواهرها مع قطع النظر عن مورد الصفات الخبرية ، ليس بأقل خطراً من نظرية الإثبات ، إذ ربما ينتهي التأويل إلى الإلحاد وإنكار الشريعة[1] .

وما أقبح قول من يقول : « إنَّ ظاهر القرآن يخالف العقل الصحيح ، فيجب ترك النَّقل لأجل صريح العقل » .

أويقول : « التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنَّة من غير بصيرة ، هو أصل الضلالة ، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملاً بظاهر قوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوىٰ ﴾[2] .

وذلك لأنه لا يوجد آية في الكتاب العزيز يخالف ظاهرها صريح العقل ، فإنَّ ما يتخيلونه ظاهراً ليس بظاهر ، بل الآية ظاهرة في غير ما تصوروه ، وإنما خلطوا الظاهر الحرفي بالظاهر الجُمَلي . فإنَّ اليد مفردة ظاهرة في العضو الخاص وليست كذلك فيما إذا حفَّت بها القرائن وجعلتها ظاهرة في معنى آخر . فإنَّ قول القائل في مدح إنسان: إنَّه « باسط اليد » ، أو في ذمه بأنه « قابض اليد » ، ليس ظاهراً في اليد العضوية التي أسميناها بالمعنى الحرفي بل ظاهر في البذل والعطاء أو في البخل والإقتار وربما يكون مقطوع اليد. وحمل الجملة على غير ذلك المعنى ، حمل على غير ظاهرها.

---

(١) قد استوفى الشيخ الأستاذ دام ظله الكلام في أقسام التأويل في مقدمة الجزء الخامس من موسوعته القرآنية « مفاهيم القرآن » ص ١٢ ـ ١٦ .

(٢) شرح أم البراهين ، ص ٨٢ ـ كما في علاقة الإثبات والتفويض ، ص ٦٧ .

وعلى ذلك يجب ملاحظة كلام المؤولة ، فإن كان تأويلُهم عَلى غرار ما تقدّم منا ، (تمييز الظاهر الجُمَلي عن الظاهر الإفرادي) ، فهؤلاء ليسوا بمؤوَّلة ، بل هم مقتفون لظاهر الكتاب والسنَّة ، ولا يصحّ تسمية تفسير الكتاب العزيز ـ على ضوء القرائن الموجودة فيه ـ تأويلاً ، وإنما هو اتباع للنصوص والظواهر . وإنْ كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون في الآيات قرائن متصلة دالة عليها ، فهم المؤوَّلة حقاً ، وليس التأويل بأقل خطراً من الإثبات المنتهي إما إلى التجسيم أو إلى التعقيد والإبهام .

وباختصار ، إنَّ الذي يجب التركيز عليه هو أنَّ الكلية (لزوم الأخذ بالكتاب والسنَّة) ، أمرٌ مسلَّم فيجب على الكل اتباع الذّكر الحكيم من دون أي تحوير أو تحريف ، ومن دون أي تصرف وتأويل . إنما الكلام في الصغرى ، أي تشخيص الظاهر عن غيره إذْ به ترتفع جميع التوالي الفاسدة .

ولو أنَّ قادة الطوائف الإسلامية وأصحاب الفكر منهم نبذوا الآراء المسبقة والأفكار الموروثة ، وركَّزوا البحث على تشخيص الظاهر من غيره ، حسب المقاييس الصحيحة ، لارتفع جدالُ النَّاسِ ونقاشُهم حَوْل الصّفات ، الذي دار عبر مِئَات السنين ، والذي لم يكُن نابعاً إلاّ من إيثَار الهَوَى على الحق .

* * *

الخامس ـ الإجراء بالمفهوم التصديقي

وحقيقة هذه النظرية أنَّه يجب الإمعان في مفهوم الآية ومرماها ومفادها التصديقي (لا التَصَوّري) ثم توصيفه سبحانه بالمعنى الجُمَلي المفهوم منها من دون إثبات المعنى الحرفي للصفات ولا تأويلها .

توضيحه : إنَّ للمفردات حكماً وظهوراً عند الإفراد ، وللجمل المركبة من

المفردات ظهوراً آخر . وقد يتحد الظهوران وقد يتخالفان . فلا شك أنك إذا قلت « أسدٌ » ، فإنَّه يتبادر منه الحيوان المفترس . كما أنَّك إذا قلت « رأيْتُ أسداً في الغابة » يتبادر من الجملة نفس ما تبادر من المفرد .

وأما إذا قلت « رأيت أسداً يرمي » فإنَّ المتبادر من الأسد في كلامك غير المتبادر منه حرفياً وانفراداً وهو الحيوان المفترس بل يكون حمله عليه ، حملاً على خلاف الظاهر . وأما حمله وتفسيره بالبطل الرامي عند القتال فهو تفسير للجملة بظاهرها من دون تصرف وتأويل .

ولو سمع عربي صميم قول الشاعر :

لَـدَى أسَدٍ شَـاكِ السِّـلاحِ مُجَـرَّبِ ... لَـهُ لُـبَـدٌ ، أَظْـفَـارُهُ لَـمْ تُـقَـلَّمِ

فلا يشك في أنَّ المراد من الأسد هو البطل المقدام المقتحم لجبهات القتال لا الحيوان المفترس . وكذا لو سمع قول القائل :

أَسَـدٌ عَلَيَّ وَفي الحُـروبِ نَعَـامَـةٌ ... فَتخـاءُ تَنْفِـرُ مِنْ صَفِيـرِ الصَّـافِـرِ

لا يتردد في نفسه بـأنّ المراد هـو الإنسان المتـظاهر بـالشجاعـة أمام الضعفاء ، الخائف المُدْبِر عند لقاء الأبطال . فلا يصح لنا أن نتّهم من يفسر البيتين بـالإنسان الشجـاع أو المتظاهـر به ، بـأنه من المؤوِّلـة . بل هـو من المثبتين للمعنى من دون تأويل ولا تحوير .

فالواجب علينا هو الوقوف على المفاد التَّصديقي وإثباته لله سبحانه لا الجمود على المعنى الحرفي التصوري ، وإثباته أو نفيه عن الله سبحانه . ولو أنَّ القوم بحثوا عن مفاد الآيات ، مجرّدين عن الآراء المسبقة ، لوقفوا على الظَّاهر التصديقي وأثبتوه لله سبحانه من دون أن يكون هناك وصمـة تأويـل وتصرف أو مغبَّة تجسيم وتشبيه .

ولأجل إراءة نموذج من هذا النَّمط من البحث نركز على موارد مما وقع

في مجال النقاش بين المثبتين والمؤوِّلين ، حتى يتّضح أنَّ الإثبات بالمعنى الذي يتبناه المثبتون ، والتأويل والتصرف على النحو الذي ارتكبه المؤوِّلون ، غير صحيحٍ ولا تام، بل هناك إثبات مجرد عن التجسيم والإبهام والتأويل .

* * *

١ - عرشُه سبحانه واستواؤُه عليه

إنَّ من صفاته سبحانه كونه مستوياً على عرشه . وقد جاء هذا الوصف في كثير من الآيات ، فقد ورد لفظ العرش في الذكر الحكيم اثنين وعشرين مرة . كما ورد لفظ « عرشه » مرة و حدة ، والكل راجع إلى عرشه سبحانه إلّا آيتان هما : قوله سبحانه : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾[١] . وقوله سبحانه : ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ ﴾[٢] كما ورد الإستواء اثنى عشر مرة ، وهي ـ ما عدا ثلاث آيات ـ راجعة إلى استوائه سبحانه على العرش .

وقد ادعى أهل الحديث وتبعهم الأشعري أنَّ الآيات ظاهرة في أنَّ له سبحانه عرشاً وأنه مستوٍ عليه ، غير أنَّ الكيف مجهول . وقد أخذ المشبّهة بما ادعاه أهل الحديث من الظاهر من دون القول بكون الكيف مجهولاً .

وقد أثارت هذه المسألة في الأوساط الإسلامية ضجيجاً وعجيجاً بالغين بين الصّفاتية والمؤوّلة . ونحن نقول ، لو أنَّ الباحثين أمعنوا النَّظر في هذه الآيات مجرّدين عن كل ما يحملونه من العقائد الموروثة ، لوقفوا على

(١) سورة النمل : الآية ٢٣ . (٢)سورة يوسف : الآية ١٠٠.

مفادها ، وأنها لا تهدف إلى ما عليه الصفاتية من أنَّ له سبحانه عرشاً وسريراً ذا قوائم ، موضوعاً على السماء ، والله جالس عليه ، والكيف إمَّا معلوم أو مجهول . ولا على ما عليه المؤوّلة من تأويل الآية بمعنى حاجة الآية إلى حملها على خلاف ظاهرها ، بل القرائن الموجودة في بعض هذه الآيات تُضفي على الآية ظهوراً في المعنى المراد من دون مس بكرامة التنزيه ولا تَعَمّد وتَعَمّل في التأويل ، فالآيات لا تحتاج إلى التأويل أي حملها على معانٍ ليست الآيات ظاهرة فيها .

لا شك أنَّ العرش بمعناه الحرفي معلوم لكل أحد بلا شبهة .

قال ابن فارس : « عرش : العين والراء والشين أصل صحيح واحد ، يدل على ارتفاع في شيء مبني ، ثم يستعار في غير ذلك . من ذلك العرش ، قال الخليل العرش : سرير المَلِك . وهذا صحيح ، قال الله تعالى : ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى العَرْشِ ﴾ . ثم استعير ذلك ، فقيل لأمر الرجل وقوامه : عرش . وإذا زال عنه قيل : ثلّ عرشه . قال زهير :

تَدَارَكْتُما الأَحلافَ قَدْ ثُلَّ عَرْشُها وذبيانَ إذْ زلّتْ بأقْدامِها النَّعْلُ »[1]

كما أنَّ الاستواء معلوم لغة فإنَّه التمكّن والاستيلاء التام . قال الرَّاغب في مفرداته : « واستوى يقال على وجهين : أحدهما يسند إليه فاعلان فصاعداً . نحو : استوى زيد وعمرو في كذا ، أي تساويا . وقال تعالى : ﴿ لا يَسْتَوُونَ عِنْدَ الله ﴾ . والثاني أن يقال لاعتدال الشيء في ذاته نحو : ﴿ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى ﴾ ، ﴿ فإذا استويت أنت ﴾ ، ﴿ لِتَسْتَوُوا على ظُهُورِهِ ﴾ ، ﴿ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ ﴾ . ومتى عُدّي بـ « على » اقتضى معنى الاستيلاء كقوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى ﴾ »[2] .

---

(١) معجم مقاييس اللغة ، ج ٤ ، ص ٢٦٤ .

(٢) مفردات الراغب ، مادة « سوا » .

والـذي نركّـز عليه هـو أنَّ الاستواء في الآيـة ليس ظـاهـراً في معنى الجلوس والإعتماد على الشيء ، بل المـراد هو الاستيـلاء والتمكن التام ، كناية عن سعة قدرته وتدبيره . وقد استعمـل الإستيلاء بهـذا المعنى في غير واحد من أبيات الشعر . قال الأخطل يمدح بشراً أخا عبـد الملك بن مروان حين ولي إمرة العراق :

ثُمَّ اسْتَوى بِشْرٌ على العِراقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْراقِ[1]

وقال آخر :

فَلمَّا عَلَوْنا وَاستَوَيْنا عَلَيْهِم تَرَكْنَاهُم صَرْعَى لِنَسْرٍ وكاسِرِ

إنَّ المقصود هو استيلاء بِشْر على العراق وقوم القائل في البيت الثاني على العدو . وليس العلو ها هنا علواً حسيّاً بل معنوياً .

إذا عرفت ذلك فنقول ، لو أخذنا بالمعنى الحرفي للعـرش ، كما هـو المتبادر من قوله سبحانه : ﴿ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ ﴾[2] ، فيجب أنْ نقول إنَّ لله سبحانه عرشاً ، كعروش الملوك والسلاطين . وعند ذلك يتمحض المراد من استوائه عليه ، بالجلوس عليه متمكّناً .

وأما لو نبذنا هـذا المعنى ، وقلنا بـأنَّ المراد من الـظاهر هـو الظهـور التصديقي . وهو المتبادر من مجموع الآية بعد الإمعـان في القرائن الحـافة بتلك الجملة ، يكون المراد من الآية هو الكناية عن استيلائه على مُلكه في الدنيا والآخرة وتدبيره من دون استعانة بأحد .

والجُمَـل الواردة في كثير من الآيات الحاكية عن استوائه على العرش تدل

---

(١) البداية والنهاية ، ج ٩ ، ص ٧ .

(٢) سورة النمل : الآية ٢٣ .

على أنَّ المراد هو الثاني دون الأول ، وتثبت بأنَّ المقصود بيان قيامه بتدبير الأمر قياماً ينبسط على كل ما دَقَّ وَجَلّ ، وأنه سبحانه كما هو الخالق فهو المُدَبّر أيضاً.

وقد إستعان ـ لتبيين سعة تدبيره الذي لا يقف على حقيقته أحد ـ بتشبيه المعقول بالمحسوس وهو تدبير الملوك والسلاطين ملكهم متكئين على عروشهم والوزراء محيطون بهم . غير أنَّ تدبيرهم تدبير تشريعيّ وتقنينيّ وتدبيره سبحانه تدبير تكوينيّ .

ويدل على أنَّ المراد هو ذلك أمران :

الأمر الأول : إنَّه سبحانه قد أتى بذكر التدبير في كثير من الآيات بعد ذكر إستوائه على العرش . فذكر لفظ التدبير تارة ، ومصداقه وحقيقته أخرى . أمّا ما جاء فيه التدبير بلفظه ، فقوله سبحانه :

أ ـ ﴿ إنّ رَبَّكُمُ اللّهُ الذّي خَلَقَ السَّمواتِ والأَرْضَ في سِتَّةِ أيّامٍ ثُمّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ ، يُدَبِّرُ الأمْرَ ، ما مِنْ شَفِيعٍ إلاّ مِنْ بَعْدِ إذْنِهِ ، ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدوهُ أفَلا تَذَكَّرُون ﴾[1] .

ب ـ ﴿ اللّهُ الذي رَفَعَ السَّمواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ، ثُمّ اسْتَوى عَلى العَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ كُلٌّ يَجْري لِأجَلٍ مُسَمىً يُدَبِّرُ الأمْرَ يُفَصِّلُ الآيات لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾[2] .

ج ـ ﴿ الله الَّذِي خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أيّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ ، مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيّ وَلاَ شَفِيعٍ أفَلا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الأمْرَ مِنَ السَّماءِ إلى الأَرْضِ ﴾[3] .

---

(١) سورة يونس : الآية ٣ .

(٢) سورة الرعد : الآية ٢ .

(٣) سورة السجدة : الآيتان ٤ ـ ٥ .

ففي الآية الأولى يُرَتِّب سبحانه التدبير على قوله : ﴿ ثُمَّ اسْتَوى عَلى العَرْش ﴾ ليكون المعنى « استوى على عرش التّدبير » . كما أنَّه في الآية الثانية بعد ما يذكر قسماً من التدبير وهو تسخير الشمس والقمر يُعطي ضابطة كلية لأمر التدبير ويقول : ﴿ ويُدَبِّرُ الأَمْرَ ﴾ . وعلى غرار الآية الأولى ، الآية الثالثة .

وأما ما جاءت فيه الإشارة إلى حقيقة التدبير من دون تسميته فمثل قوله سبحانه : ﴿ إنَّ رَبَّكُمُ الله الـذي خَلَقَ السَّمواتِ والأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيّامٍ ثُمّ اسْتَوى على العَرْشِ يُغْشِي اللّيْلَ النّهارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ والنُّجُومَ مُسَخّراتٍ بِأَمْرِهِ ، أَلا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرُ ، تَبارَكَ الله رَبُّ العَالَمِينَ ﴾[1] .

فقوله : ﴿ يُغْشِي اللَّيلَ النَّهار ﴾ الآية إشارة إلى حقيقة التدبير وبيان نماذج منه ، ثم أَتْبَعَه ببيان ضابطة كلية وقال : ﴿ ألا لَـهُ الخَلْقُ والأَمْرُ ﴾ . أي إليه يرجع الخلق والإيجاد وأمر التدبير .

وقس على هاتين الطائفتين سائر الآيات . ففي الكل إلماع إلى أمر التدبير إمّا بلفظه أو ببيان مصاديقه ، حتى قوله سبحانه : ﴿ فَإِذا نُفِخَ في الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَحُمِلَتِ الأَرْضُ وَالجِبالُ فَدُكَّتا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الوَاقِعَةُ * وانْشَقَّتِ السَّماءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَالمَلَكُ عَلى أَرْجائِها وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُم يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تَخْفى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ﴾[2] . فالعرش في هذه الآية هو عرش التدبير وإدارة شؤون الملك يوم لا مُلْكُ إلاّ ملكه . قال تعالى : ﴿ لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ لِلّهِ الوَاحِدِ القَهّار ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَهُ المُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ﴾[4] .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .

(٢) سورة الحاقة : الآيات ١٣ ـ ١٨ .

(٣) سورة غافر : الآية ١٦ .

(٤) سورة الأنعام : الآية ٧٣ .

فهذه الآيات تعبّر عن معنى واحد وهو تصوير سيطرة حكمه تعالى في ذلك اليوم الرهيب . قال سبحانه : ﴿ ألا له الحُكْمُ وهُوَ أسْرَعُ الحاسِبِينَ ﴾[1] . وقال سبحانه : ﴿ هُنالِكَ الوَلايَةُ لله الحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثواباً وَخَيْرٌ عُقْبا ﴾[2] .

فالمتدبّر في هذه الآيات يقف على أنها تهدف إلى حقيقة واحدة وهي أنَّ خلق السموات والأرض ، لم يعجزْه عن إدارة الأمور وتدبيرها ، وأما جلوسه على العرش بمعناه الحرفي فليس بمراد قطعاً .

الأمر الثاني : إنه قد جاء لفظ الإستواء على العرش في سبع آيات مقترناً بذكر فعل من أفعاله وهو رفع السموات بغيرِ عمد ، أو خلق السّموات والأرض وما بينهما في ستة أيام أو ما يشبه ذلك . فإنَّ ذاك قرينة على أنَّ المراد منه ليس هو الإستواء المكاني ، بل الإستيلاء والسيطرة على العالم كله . فكما لا شريك له في الخلق والإيجاد ، لا شريك له أيضاً في المُلك والسلطة . ولأجل ذلك يحصر التدبير بنفسه ، كما يحصر الخلق بها ويقول : ﴿ ألا لَهُ الخَلْقُ وَالأمْرُ تبارَكَ الله رَبُّ العَالَمِينَ ﴾[3] .

فالجمود على ظهور المفردات وترك التفكّر والتعمّق، ابتداع مفضٍ إلى صريح الكفر . حتى أنَّ من فسَّر قوله سبحانه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[4] بأنَّ لله مِثْلاً ، وليس كَمِثْلِهِ مِثْل ، وقع في مغبة الشّرك وحبائله .

والإستناد إلى الأحاديث التي يرويها ابن خزيمة ومن تبعه ، استناد إلى أمور جذورها من اليهود والنَّصارى . وقد عرّف الرازي ابن خزيمة وكتابه المعروف بـ « التوحيد » بقوله : « واعلم أن محمد بن اسحاق ابن خزيمة

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٦٢ .

(٢) سورة الكهف : الآية ٤٤ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .

(٤) سورة الشورى : الآية ١١ .

أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ في الكتاب الذي سماه بـ « التوحيد » . وهو في الحقيقة كتاب الشرك ، واعترض عليها . وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات لأنه كان رجلاً مضطرب الكلام ، قليل الفهم ، ناقِصَ العقل »[1] .

ولأجل ما في التشبيه والتجسيم ، والقول بالقدر والجبر ، من مفاسد لا تحصى ، قال الدكتور أحمد أمين :

« وفي رأيي لو سادت تعاليم المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي ، وقد اعجزهم التسليم وشَلّهم الجبر وقعد بهم التواكل »[2] .

أقول : وفي رأيي ، لو سادت الحرية الفكرية على المسلمين ، وتجرد المسلمون عن كل رأي سابق ورثوه من أهل الحديث ، ونظروا إلى الكتاب العزيز وتمسكوا بالسنّة الصحيحة المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله) عن طريق أهل بيته (عليهم السلام) الذين عرّفهم الرسول في الحديث المتواتر (حديث الثقلين) لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي .

هذا ، وعلى ضوء ما قررنا من الضابطة والميزان ، تَقْدِر على تفسير ما ورد في التنزيل من الوجه والعين واليدين والجنب والإتيان والفوقية وما يشابهها ، دون أن تمسّ كرامة التنزيه ، ومن دون أنْ تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحة . والإجراء ، على النمط التصديقيّ ، لا المعنى الحرفي التّصوريّ .

* * *

---

(١) تفسير الامام الرازي ، ج ٢٧ ، ص ١٥٠ .

(٢) ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ٧٠ .

٢ ـ وجهه سبحانه

قد عرفت أنَّ الإمام الأشعري قال في كتابه (الإبانة) : « بأنَّ لله وجهاً بلا كيف كما قال : ﴿ ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإِكْرَامِ ﴾[1] . وهو يريد بذلك إثبات الوجه لله سبحانه بمعناه الحرفي ولكن فراراً عن التشبيه يذيله بالبلكفة ويقول « بلاكيف » .

والمُؤَوّلة يعتقدون بلزوم التأويل في الآية ويقولون تأويلها الذات ، ولكن ما قالت به المؤوّلَة وإن كان صحيحاً نتيجة ، إلاّ أنَّ الآية لا تحتاج إلى التأويل ، وإنما تحتاج إليه لو فرضنا أنَّ الوجه ظاهر في العضو الخاص . وأما لو كان ظاهراً ـ بسبب القرينة التي سنذكرها ـ في ذات الشيء وشخصه ، فلا تحتاج إليه ، ويكون الظاهر المتبادر هو المتبع .

والدليل عليه هو أنَّ الوجه،كما يأتي بمعنى العضو الخاص ، يأتي بمعنى الذات . قال ابن فارس : « ربما عبر عن الذات بالوجه ، قال :

أَسْتَغْفِرُ اللّهَ ذَنْباً لَسْتُ مُحْصِيهِ رَبَّ العِبادِ إِلَيْهِ الوَجْهُ والعَمَلُ »[2] .

---

(١) سورة: الرحمن : الآية ٢٧ .

(٢) المقاييس ، ج ٦ ، ص ٨٨ ، مادة « وجه » .

ولعل وجه التعبير عن الذات بالوجه ، أنَّ وجه الإنسان أو وجه كل شيء تمام حقيقته عند الناظر ، ولأجل ذلك إذا رأى شخص وجه إنسان آخر يقول رأيته ، كأنه رأى الذات كلها . وعلى ذلك فيحتاج حمل اللفظ على واحد من المعنيين الرائجين إلى قرينة ، لأن المعنى الثاني بلغ بكثرة الإستعمال إلى حد الحقيقة .

والقرينة تعين المعنى الثاني ، حيث وصف الوجه بقوله : ﴿ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ ومن المعلوم أنّها من صفات الرب ، أي ذاته سبحانه ، لا من صفات الوجه ، أعني الجزء من الكل . ولو كان الوجه هنا بمعنى العضو المخصوص ، لوجب أن يجعل « الجلال والاكرام » ، وصفاً للربّ (المضاف إليه) ، ويقول « ذي الجلال والاكرام » .

ولأجل ذلك نرى أنه سبحانه جعله وصفاً للمضاف إليه (الرب) لا المضاف ، في آية أخرى وقال سبحانه : ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ ، ومن المعلوم أنَّ الإسم ليس صاحب هذا الوصف ، وإنما صاحبه هو نفس الرب ، وسيوافيك توضيح وافر عند البحث عن كونه سبحانه ليس بجسم في الصفات السلبية .

وهناك كلمة مروية عن الرسول الأعظم وهي : « إن الله خلق آدم على صورته » فاستدل به المشبهة على أنَّ لله سبحانه صورة وخلق آدم على طبقها . ولكن القوم لو رجعوا إلى أئمة أهل البيت لوقفوا على أنَّ الحديث نقل مبتوراً ، فقد رَوَى الصدوق بسنده عن علي (عليه السلام) قال : « سمع النبيُّ رجلاً يقول لرجل : قبح الله وجهك ووجه من يشبهك . فقال (صلى الله عليه وآله) : مَهْ ، لا تقل هذا ، فإن الله خلق آدم على صورته » (١) .

أي على صورة هذا الرجل الذي تسبه وتسب من يشبهه وهو آدم .

---

(١) التوحيد للصدوق ، الباب ١٢ ، الحديث ١٠ ، ص ١٥٢ .

ورَوَى أيضاً عن الحسين بن خالد أنّه قال للرضا (عليه السلام) : « يا ابن رسول الله : إنَّ الناس يروون أنَّ رسول الله قال إنَّ الله خلق آدم على صورته ، فقال : قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث : إنَّ رسول الله مرّ برجلين يتسابان ، فسمع أحدهما يقول لصاحبه : قبح الله وجهك ، ووجه من يشبهك ، فقال (صلى الله عليه وآله) : يا عبدالله ، لا تقل هذا لأخيك ، فإنَّ الله عز وجل خلق آدم على صورته »[1] .

* * *

(١) التوحيد للصدوق ، الباب ١٢ ، الحديث ١١ ، ص ١٥٣ .



٣ ـ يده سبحانه

قال الإمام الأشعري : « إنَّ لله سبحانه يدين بلا كيف ، كما قال ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[١] ». وهو يريد حمل اليد على معناها الحرفي والظهور الإفرادي ، ولكن فراراً عن التشبيه يردفه بقوله « بلا كيف » .

لا شك أنَّ اليد أو اليدين إذا أطلقتا مفردتين ، يتبادر منهما العضو الخاص . ولكن هذا ظهوره الإفرادي ، ولا يُتَّبع إلَّا إذا كان موافقاً لظهوره التصديقيّ . وأمَّا إذا كانا متخالفين فالمتبع هو الثاني ، فربما يكون ظاهراً في غير هذا ، وإليك البيان :

١ ـ ربما يكون ظاهراً في القوة : قال سبحانه : ﴿ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾[٢] . ولا شك أنَّه ليس المراد منه العضو الخاص ، بل المراد هو القوة ، كما يقال : « لفلان يَدٌ على كذا » ، أو يقال « مالي بكذا يد » قال الشاعر :

فَاعْمَد لِما تَعْلُو فَمَالَكَ بالذي   لا تَسْتَطيعُ مِنَ الأُمورِ يَدانِ

وبهذا الإعتبار شبه الدهر والريح فجعل لهما اليد ، ويقال : « يَدُ الدَّهر »

---

(١) سورة ص : الآية ٧٥ .

(٢) سورة ص : الآية ١٧ .

وقال الشاعر « بيد الشمال زمامها » ، لما لهما من القوة .

٢ ـ وربما يكون ظاهراً في النعمة : يقال « لفلان عندي أيادي كثيرة » أي فواضل وإحسان ، « وله عندي يد بيضاء » أي نعمة . قال الشاعر : « فإنَّ له عندي يَدَيًا وأنْعُماً » . فهل يصح أنْ نحمل اليد في هذين الموضعين على العضو الخاص ، ونتهم من فسّرها بالقوة في الموضع الأول ، والنعمة في الموضع الثاني ، بالتأويل وتحريف الآيات ؟ كلا ، لا .

وبذلك يظهر صحة ما قلناه من أنّ المتبع ليس هو الظهور الافرادي بل الظهور التصديقي . ألا ترى أنَّه سبحانه ينسب الخدعة والمكر والنسيان إلى نفسه سبحانه في آيات كثيرة منها قوله : ﴿ وَيَمْكُرُونَ ويَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الماكِرِينَ ﴾[1] .

والظهور الإفرادي والمعنى الحرفي لهذه اللفظة (المكر) هو الخدعة ، ومن المعلوم أنَّ الخدعة ، وسيلة العاجز ، تعالى عنه سبحانه. بينما الظهور التصديقي يمنع من حمله على المعنى الإفرادي ، لأنَّ الآية وما يضاهيها وردت من باب المشاكلة ، وهو متوفر في كلام العرب وغيرهم . فليس لنا الحمل على المعنى الحرفي بحجة أنَّه يجب حمل كلام الله على ظاهره ، وليس لنا تأويله وتحريفه . ونحن نقول أيضاً ، يجب علينا حَمْل كلام الله على ظاهره . لكن ما يدعونه من الظاهر ليس ظاهراً للآية وإنما هو ظاهر كلمة من الآية ، والمتبع هو ظهورها التصديقي والجمَلي ، وهو القوة في الموضع الأول والنعمة في الموضع الثاني .

إذا وقفت على ماذكرنا ، فيجب إمعان النظر في قوله سبحانه : ﴿ لِماخَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ فإنَّ للمفسرين فيه آراء .

أ ـ اليد بمعنى القدرة .

---

(١) سورة الأنفال : الآية ٣٠ .

ب ـ اليد بمعنى النعمة .

وأورد عليهما أنَّ قدرة الله واحدة فما وجه التثنية في قوله « بِيَدَيَّ » ؟ كما أنَّ نِعَمَهُ سبحانه لا تُحصى ، فلماذا ثنَّاها ؟ .

ج ـ اليدان بمعنى القدرة والنعمة ، وبه يرتفع الإشكال المتقدم .

أقول : لو دلت القرائن على أنَّ الآية ظاهرة فيما ذكر لوجب الأخذ به ، لما عرفت من أنَّ المتبع هو الظهور التصديقي لا الإفرادي ، ولكن لم تتحقق القرائن عندنا .

د ـ الحمل على المعنى اللُّغوي لكنه كناية عن كونه سبحانه متولياً لخلقه لا غيره ، فإنَّ أكثر الأَعمال التي يقوم بها ذو اليدين ، فإنما يباشرها بيديه ، فغلب العمل باليدين على سائر الأَعمال التي تباشر بغيرهما . حتى قيل في عمل القلب « هو مما عملت يداك » . ولو سبَّ إنسان إنساناً آخر وجُزي بعمله ، يقال له : « هذا ما قدَّمت يداك » . حتى قيل لفاقد اليدين : « يداك أوْكَتا وَفُوكَ نَفَخ » . ولأجل ذلك ليس فرق بين قولك : « هذا مما عَمِلْتَه » و « هذا ما عملته يداك » . ومنه قوله سبحانه : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينا أنعاماً فَهُمْ لَها مَالِكُونَ ﴾[1] .

والكل ظاهر في كونه سبحانه هو المتولي للخلقة ، والمبدع لا غيره .

إذا عرفت ذلك ، يتبين مرمى الآية وهو أنَّه سبحانه بصدد التنديد بالشيطان قائلاً : بأَنك لماذا تركت السجود لآدم مع انّي توليت خلقه وإيجاده ، وأنا أعلم بحاله ، والمصالح التي دعت إلى أمرك وأمر الملائكة بالسجود له . فهل استكبرت علي ، أم كنت من العالين .

والدليل على أنَّ الخلق باليدين كناية عن توليه سبحانه لخلقه بذاته وشخصه لا

---

(١) سورة يس : الآية ٧١ .

عن توليه وتصديه لخلقه بالعضوين ، هو أنَّ ملاك التنديد إعراض إبليس عن السجود لمصنوعه سبحانه من غير مَدْخَلِيّة لخلقه بالعضو الخاص (اليد) بحيث لو خلقه بغيرها ـ ومع ذلك أعرض ابليس عن سجوده ـ لما توجه إليه لوم .

فالملاك هو الإعراض عن السجود لما قام به سبحانه من الخلق من دون دخالة لأداة الخلقة .

فإنْ قيل : إذا كان هو المُبدع والمُتولي لخلق سائر الأناسي ، فلماذا خص خلقه آدم بنفسه ؟

قلنا : إنَّ الإضافة والتخصيص لبيان كرامته وفضيلته وشنيع فعل إبليس .
ومثله قوله سبحانه : ﴿ **فَإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِين** ﴾[1] فتخصيص الإضافة لبيان تشريفه سبحانه ، كما يقول : ﴿ **أَنْ طَهِّرا بَيْتِيَ للطَّائِفِينَ والعَاكِفِينَ والرُّكَّعِ السُّجُودِ** ﴾[2] .

ومثل ما تقدم ، الكلام في قوله سبحانه : ﴿ **إنّ الذِينَ يُبَايِعُونَكَ إنّما يُبَايِعُونَ اللّهَ يَدُ اللّهِ فَوْقَ أيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِما عَاهَدَ عَلَيْهُ اللّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أجْراً عَظِيماً** ﴾[3] فهل عندما نزلت الآية فهم منها السلف الصالح ما ينسبه إليهم ابن تيمية من أنَّ المراد هو المعنى اللغوي لكن ليست يده كيد المخلوقات وهي فوق أيدي الصحابة ، أو أنهم فهموا أنَّ المراد سلطان الله وقدرته ، بدليل ما فيها من تهديد لمن ينكث،بأنَّ مغبَّة النكث تعود عليه .

فلو تكاثفت الجهود على تشخيص الظواهر ، سواء أكانت معان حقيقية أم مجازية ، لارتفعت جميع التوالي فلا يلزم تمثيل ولا تشبيه ، ولا تعطيل ولا تجهيل ، ولا تأويل وخروج عن الظواهر ، بل كان أخذاً بالظواهر بالمعنى المتبادر عند أهل اللغة أجمعين .

---

(١) سورة الحجر : الآية ٢٩ .

(٢) سورة البقرة : الآية١٢٥ .

(٣) سورة فتح : الآية ١٠ .

ونحو ذلك لو ندبروا في قوله سبحانه : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾[1]، لأذعنوا بأنَّ المراد من إثبات بسط اليد لله سبحانه ليس هو البسط الحسي ، بل المراد بيان سعة جوده وبذله . كما يذعنون به عند الوقوف على قوله سبحانه : ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً ﴾[2] .

فعندئذ نتساءل : أي فرق بين الآيتين بحيث أن المثبتين للصفات يحملون الآية الأولى على المعنى المتبادر من اليد عند الإفراد ، ثم لأجل الفرار من التجسيم يعقبونه بقولهم « بلاكيف » . وفي الوقت نفسه لا يشك هؤلاء أنفسهم في أنَّ المراد من الآية الثانية هو البذل والجود أو التقتير والبخل ؟ !!

إلى هنا ظهر أنَّ ما تمسكت به الحنابلة والأشاعرة في مجال إثبات الصفات الخبرية لله سبحانه ، يبتني على التمسك بالظهورات الحرفية والمعاني الإفرادية ، غافلين عن أنَّ المتبع في المحاورات هو الظهور التصديقي برعاية القرائن المتصلة بالكلام والمفهومة عند العرب سواء أوافقت المعاني الإفرادية أم لا . ولو مشوا على تلك الضابطة لوقفوا على تنزيهه سبحانه عن إثبات هذه الأعضاء والمعاني له . وقد اكتفينا في هذا المقام بتبيين الألفاظ الثلاثة : العرشُ واستواؤه عليه ، الوجه ، اليد . وعلى ضوء ما بيناه من الضابطة تقدر على تبيين سائر الألفاظ الواردة في الذكر الحكيم والسنَّة الصحيحة .

* * *

---

(١) سورة المائدة : الآية ٦٤ .

(٢) سورة الإسراء الآية ٢٩ .



الفهارس العامة

فهرس الآيات

إِلَيْهِ رَاجِعُونَ * أُوْلَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ ١٥٥ ـ ١٥٧/٨ و١٩

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ١٦٤/٣١ و٥٥

﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ١٨٥/١٧٧ ـ ١٧٨

﴿أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ٢٢٤/١٦١

﴿وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ ٢٣٤/١٦٤

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ٢٤٤/١٦١

﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ﴾ ٢٥٣/١٩١

﴿اللهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ ٢٥٥/١٥٧

﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ٢٨٦/٣٠٢

سورة آل عمران

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ ٧/٣٢٥

﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ﴾ ١٨/٢٨٩

﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ ٢٩/١٢٨

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً﴾ ٣٠/٢٩٨

﴿وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ ٩٧/٣١٤

﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ كِتَاباً مُؤَجَّلاً﴾ ١٤٥/١٢١

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ

﴿هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ﴾ ٢٩٧/١٨٠

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ ٢٢/١٩٠ و٩٢

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ﴾ ٢٧٨/١٩١

سورة النساء

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ ٣٠٧/٣

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِم نَاراً﴾ ٢٩٦/١٠

﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾ ٢٨٣/١٩

﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُم، وَيَتُوبَ عَلَيْكُم، واللهُ عليمٌ حكيمٌ﴾ ٢٠٢/٢٦ و٢٢٥

﴿وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيْلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ ٣٠٧/١٢٩

﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ ١٩١/١٦٤

﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِيْنِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الحَقَّ إِنَّمَا المَسِيحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِنْهُ﴾ ١٩٥/١٧١

﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ١٦٤/١٧٦

سورة المائدة

﴿وَقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ ٣٤٧/٦٤

سورة الأنعام

﴿أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين * بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون﴾ ٤٠ و١٣٧/٤١

﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ ١٢١/٥٩ و١٢٨

﴿ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾ ٣٣٦/٦٢

﴿وله الملك يوم ينفخ في الصور﴾ ٣٣٥/٧٣

﴿أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء﴾ ٧٧/١٠١

﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ ١٦٣/١٠٣ و١٦٤

﴿أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها﴾ ٩٤/١٢٢

﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك﴾ ٢١٧/١٥٥

سورة الأعراف

﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها ءاباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ ٢٥٥/٢٨

﴿قل إنما حرم ربي الفواحش﴾ ٢٥٥/٣٣

﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ ٢١٥/٥٤ و٣٣٥ و٣٣٦

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ ٢٨٤/٩٤

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ ٢٨٥/٩٦

﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ ٢٨٤/١٣٠

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ١٩١/١٤٣

﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ ٢٥٥/١٥٧

﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ٢٣/١٧٦

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ ٣٠٤/١٧٩

سورة الأنفال

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَناً إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ٣٩٨/١٧

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ ٩٤/٢٩

﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللهُ وَاللهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ ٣٤٤/٣٠

سورة التوبة

﴿لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللهِ﴾ ٣٣٢/١٩

﴿إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ ٢٢٥/٢٨

﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ

وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ ٢٩٧/٣٥

﴿وَعَدَ اللهُ المُنَافِقِينَ وَالمُنَافِقَاتِ وَالكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾ ٢٩٤/٦٨

سورة يونس

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ ٢١٦/٣ و٣٣٤

﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ ٩٢/٦

﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ ١٨/٦١

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً﴾ ٢٠١/٩٩

﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ ٢٢/١٠١ و٣٠ و٩٢

سورة هود

﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ ٢٢٨/١

﴿أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضَاعَفُ لَهُمُ العَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ ٣٠٣/٢٠

سورة يوسف

﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ ١٧٥/٢١

﴿إِنَّهُ هُوَ العَلِيمُ الحَكِيمُ﴾ ١٦٤/٨٣

﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى العَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾ ٣٣٢/١٠٠

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ ٢٣/١١١

سورة الرعد

﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ ٢١٦/٢ و٣٣٤

﴿اللهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ ١٢٩/٨

﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾ ١٢١/٣٩

سورة ابراهيم

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ ٣٢٥/٤

﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُم مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُم بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ٣٠٠/٢٢

سورة الحِجْر

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ٢١٠/٩

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ ٣٤٦/٢٩

سورة النحل

﴿يُنْبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ

الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾	٤٠/١١
﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾	٤٠/١٣
﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	٢١٥/٤٠
﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾	١٠٠/٦٠
﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾	٤٠/٦٥
﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	٤٠/٦٧
﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾	١١٧/٦٨
﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾	٤٠/٦٩
﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	٢١/٧٨
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾	٢٥٥/٩٠

سورة الإسراء

﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾	١٢١/٤
﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً﴾	٢٩٧/١٣
﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾	٣٤٧/٢٩

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

﴿إِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ * مَا يَأْتِيهِمْ مِن ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ ١ ـ ٢/٢١٠

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ ٢٢/٩٧

﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَن مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُعْرِضُونَ﴾ ٢٤/٩٧

﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً﴾ ٤٧/٢٨٩

سورة الحج

﴿مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ ٧٤/٩٠

سورة المؤمنون

﴿فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ...﴾ ٢٨/٣٣٢

﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ ٦٢/٢٩٠

﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ ٩١/٩٧

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ ١١٥/٢٢٦ و٢٦٩

سورة النور

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ

عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ٢٩٣/٢

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللهُ سَرِيعُ الحِسَابِ﴾ ٥/٣٩

﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾ ٧٧/٤٥

سورة الفرقان

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ ٢٢٦/٢

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾ ١٥٧/٥٨

سورة الشعراء

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾ ١٩٣ ـ ١٩٢/١٩٤

سورة النمل

﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ ٣٣١/٢٣ و٣٣٣

سورة القَصَصْ

﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِىءِ الوَادِ الأَيْمَنِ فِي البُقْعَةِ المُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾ ١٩٢/٣٠

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ ٣٢٢/٨٨

سورة العنكبوت

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ٩٤/٦٩

سورة الروم

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ ٢٢٩/٧ و٢٧٨

﴿فَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلكِن كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ٢٩٠/٩

﴿فَـأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّين حَنيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ١٢/٣٠

﴿ظَهَـرَ الفَسَادُ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ ٢٨٥/٤١

سورة لقمان

﴿يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ﴾ ٢٩٨/١٦

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ١٣٠/٢٧ و١٩٥

سورة السجدة

﴿اللهُ الَّـذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَـوَى عَلَى العَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُوْنِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ﴾ ٤ و٥/٣٣٤

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ ٢٢٥/٧

سورة الاحزاب

﴿وَاللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ ٢٠٢/٤

﴿وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً﴾ ١٤٣/٢٧

﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا * رَبَّنَا ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ العَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لَعْناً كَبِيراً﴾ ٦٦ ـ ٢١/٦٨

سورة سبأ

﴿عَالِمِ الغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ ١٢٩/٣

﴿وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ ١٦٤/٢١

سورة فاطر

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ ٦٩/١٥

﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾ ١٤٣/٤٤

سورة يس

﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَينَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ ١٢١/١٢

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ ٣٤٥/٧١

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ ١٧٢/٨٢

سورة الصافات

﴿أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ ١٠٤ ـ ٢٠٠/١٠٥

سورة ص

﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ ٣٤٣/١٧

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا

وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى ءَاثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ ٢٢ ـ ٢٠/٢٣

﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ ٢١٠/٤٤

سورة الدخان

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ ٢٦٩/٣٨

سورة الجاثية

﴿تَنْزِيلُ الكتابِ من اللهِ العزيزِ الحكيم﴾ ٢١٧/٢

سورة محمد

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ ١٠١/٢٤

﴿وَاللهُ الغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الفُقَرَاءُ﴾ ٦٩/٣٨

سورة الفتح

يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ٣٢٢/١٠

﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْئَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ ...﴾ ٣٣٢/٢٩

سورة ق

﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ ١٢١/٤

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ ١١٦/١٦

سورة الذاريات

﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ٨٨/٥٦

سورة الحديد

﴿سَبَّحَ للهِ مَا في السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ العَزيزُ الحكيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ يُحْيي ويُميتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شيْءٍ قَديرٌ * هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ * هُوَ الَّذي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأَرْضَ في سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ في الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّماءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * لَهُ مُلْكُ السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾ ١ ـ ٨٩/٥

﴿يُوْلِـجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَيُوْلِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَليمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ ٨٩/٦

﴿يَوْمَ تَرَى المُؤْمنينَ وَالمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُوْرُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيْهِمْ وَبِأَيْمانِهِم﴾ ٩٤/١٢

﴿اعْلَمُوا أَنَّما الحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِيْنَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ في الأَمْوَالِ وَالأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَراً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَديدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الحَياةُ الدُّنيا إِلَّا مَتَاعُ الغُرُورِ﴾ ٢٠/٤

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيْزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ﴾ ٢٨٩/٢٥

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَءَامِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ٩٤/٢٨

سورة المجادلة

﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتي تُجَادِلُكَ في زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ ١٦١/١ و٢٠٩

سورة الحَشْر

﴿هُوَ اللهُ الَّذي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الغَيْبِ وَالشَهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللهُ الَّذي لَا إِلَهِ إِلَّا هُوَ المَلِكُ القُدُّوسُ السَّلَامُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ الله عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُ الخَالِقُ البَارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ ٢٢ ـ ٢٤/٨٩

سورة الصف

﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ وَاللهُ لَا يَهْدِي القَوْمَ الفَاسِقِينَ﴾ ٥/٣٠٤

سورة الطلاق

﴿اللهُ الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللهُ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾ ١٢/٧٧

سورة المُلْك

﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ ١٠ ـ ١١/٣٠٤

﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ ١٣/٢٠٤

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ ١٤/١١٦

سورة القلم

﴿أَفَنَجْعَلُ المُسْلِمِينَ كَالمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ ٣٥ ـ ٣٦/٢٥٥

﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ *

﴿خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾ ٤٢ ـ ٣٠٥/٤٣

سورة الحاقة

﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَحُمِلَتِ الأَرْضُ وَالجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الوَاقِعَةُ * وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَالمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لاَ تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾ ١٣ ـ ٣٣٥/١٨

سورة المُزَمِّل

﴿يَا أَيُّهَا المُزَّمِّلُ﴾ ٢٠٩/١

سورة المدثر

﴿يَا أَيُّهَا المُدَّثِّرُ﴾ ٢٠٩/١

﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ البَشَرِ﴾ ٢١٦/٢٥

سورة الدهر

﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً﴾ ٧٧/١

سورة التكوير

﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ﴾ ٢٩٨/١٤

سورة البروج

﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ ٢١ و٢٢/١٢٠

* * *

فهرس الأحاديث

وَيَغْضَبُ مِنْ غَيرِ مَشَقَّةٍ». ١٩٦

«قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيْرَهُ». ٢٢٩

«مُبْتَدِعِ الخَلَائِقِ بِعِلْمِهِ، وَمُنْشِئِهِمْ بِحُكْمِهِ، بِلا اقْتِدَاءٍ وَلا تعليمٍ وَلا احْتِذَاءٍ لِمِثَالِ صَانِعٍ حَكِيمٍ». ٢٢٩

«ولا يَكُونَنَّ المُحْسِنُ وَالمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةٍ سَوَاء». ٢٤٦

«أَلَا إِنَّ الشَّجَرَةَ البَرِّيَّةَ أَصْلَبُ عُوداً، وَالرَّوَائِعَ الخَضِرَةَ أَرَقُّ جُلُوداً، والنَّبَاتَاتِ البَدَوِيَّةَ أَقْوَى وَقُوداً وَأَبْطَأُ خُمُوداً». ٢٨٣

«التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ، وَالعَدْلُ أَلَّا تَتَّهِمَهُ». ٢٩٠

«وَأَشْهَدُ أَنَّهُ عَدْلٌ عَدَلَ، وَحَكَمٌ فَصَلَ». ٢٩٢

«الَّذِي صَدَقَ فِي مِيْعَادِهِ، وَارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ، وَقَامَ بِالقِسْطِ فِي خَلْقِهِ، وَعَدَلَ عَلَيْهِم فِي حُكْمِهِ». ٢٩٢

«الَّذِي عَظُمَ حِلْمُهُ فَعَفَا، وَعَدَلَ فِي كلِّ ما قَضَى». ٢٩٢

«اللَّهُمَّ احْمِلْنِي عَلَى عَفْوِكَ، وَلَا تَحْمِلْنِي عَلَى عَدْلِكَ». ٢٩٢

«العَمَلُ الصَّالِحُ حَرْثُ الآخِرَةِ». ٢٩٩

«أَلَا وَإِنَّ اليومَ المِضْمَارُ، وَغَداً السِّبَاقُ، وَالسَّبَقَةُ الجَنَّةُ، والغايةُ النَّارُ، أَفَلَا تائبٌ مِن خطيئتهِ قَبْلَ مَنِيَّتِهِ، أَلَا عاملٌ لنفسهِ قبل يومِ بُؤْسِهِ، أَلَا وإنّكم في أيام عملٍ من ورائِهِ أَجَلٌ». ٣٠٧

الإمام الحسن بن علي (عليهما السلام)

«خَلَقَ الخَلْقَ فكانَ بَدِيئاً بديعاً، إِبْتَدَأَ ما ابْتَدَعَ، وَابْتَدَعَ ما ابْتَدَأَ». ٧٨

الإمام محمد الباقر (عليه السلام)

«إنّ الله تبارك وتعالى كانَ ولا شيء غيره، نُوْراً لا ظلامَ فيه، وصادقاً لا

كذبَ فيه، وعالماً لا جهلَ فيه، وحيّاً لا موتَ فيه، وكذلك هُوَ اليومُ وكذلك لا يزال أبداً». ١٥٨

«إنّه سميعٌ بصيرٌ، يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِر، وَيُبْصِر بِمَا يَسْمَع». ١٦٢

الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)

«كَيْفَ احْتَجَبَ عنكَ مَنْ أراكَ قُدْرَتَهُ في نَفَسِك». ١٣٩

«الأشياءُ له سَوَاء، عِلْماً وقدرةً وسلطاناً وملكاً وإحاطة». ١٤٣

«هو تعالى سميعٌ بصيرٌ، سميعٌ بغيرِ جارحةٍ، وبصيرٌ بغير آلةٍ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه». ١٦٢

«العِلْمُ ليس هُوَ المشيئة، ألَا تَرَى أنّك تقول سَأفْعَل كذا إنْ شاءَ اللهُ، ولا تقول سأفعل كذا إنْ عَلِمَ اللهُ» ١٦٩

«إنّ المُريدَ لا يكونُ إلّا لمرادٍ معه. لم يزلِ اللهُ عَالِماً قادراً ثُمَّ أراد». ١٧٥

«المشيئةُ مُحْدَثَة». ١٧٧

«هو (القرآن) كلامُ اللهِ، وَقَوْلُ اللهِ، وكتابُ اللهِ، وَوَحْيُ اللهِ، وَتَنْزِيْلُه. وهو الكتابُ العزيزُ لا يأتيهِ الباطلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلفهِ، تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ». ٢١٩

«أما التوحيدُ فأنْ لا تُجوِّزَ على رَبِّك ما جَازَ عليك، وأمَّا العَدْلُ فأنْ لا تَنْسِبَ إلى خَالِقِكَ ما لَامَكَ عَلَيْه». ٢٩١

«مَا كَلَّفَ اللهُ العِبَادَ كُلْفَةَ فِعْلٍ ولا نهاهم عن شيءٍ حتّى جعل هم الإستطاعة ثمّ أمَرَهُم ونهاهم، فلا يكون العَبْدُ آخِذاً ولا تارِكاً إلّا باستطاعة مُتَقَدِّمَة قبل الأمرِ والنَّهيِ وقبل الأخذِ والتركِ وقبل القبضِ والبسطِ». ٣١٣

«الاستطاعةُ قَبْلَ الفِعْلِ، لم يأمر اللهُ عزّوجلّ بِقَبْضٍ ولا بَسْطٍ إلّا والعبدُ لذلك مستطيعٌ». ٣١٤

«لا يكـونُ من العبدِ قَبْضٌ ولا بَسْطٌ إلّا باستطاعةٍ مُتَقَدِّمَه للقبضِ

الإمام موسى الكاظم (عليه السلام)

الإمام علي الرضا (عليه السلام)

وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق. فإرادةُ الله الفِعْلُ لا غير ذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظٍ، ولا نُطْقٍ بلسان، ولا هِمَّة، ولا تَفَكُّر، ولا كَيْفَ لذلك، كما أنّه لا كَيْفَ له». ١٧٦

«(القرآن) كلامُ اللهِ لا تَتَجَاوَزُوه ولا تَطْلُبُوا الهُدَى في غيره، فتضلّوا». ٢١٨

قلت للرضا (عليه السلام): يا ابن رسول الله، إنّ النَّاسَ يروون أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: إنّ اللهَ خلق آدم على صورته.

فقال: «قَاتَلَهُمُ الله، لقد حَذَفُوا أَوَّلَ الحديثِ، إنّ رسولَ الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مَرَّ بِرَجُلَيْن يَتَسَابَّان، فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يقولُ لِصَاحِبِهِ: قَبَّحَ اللهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ يشبهك، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): يَا عَبْدَ الله لا تَقُلْ هذا لأخِيكَ، فإنّ اللهَ عزّوجلّ خَلَقَ آدمَ على صُوْرَتِهِ». ٣٤١

الإمام علي الهادي (عليه السلام)

«بسم الله الرَّحمن الرَّحيم، عَصَمَنَا اللهُ وَإيَّاكَ من الفِتْنَةِ فَإِنْ يَفْعَل فقد أَعْظَمَ بها نِعْمَةً وَإِنْ لا يَفْعَل فهي الهَلَكَةُ. نَحْنُ نرى أنّ الجدالَ في القرآن بِدْعَةٌ اشْتَرَكَ فيها السَّائِلُ والمجيبُ، فَيَتَعَاطَى السائلُ ما ليس له، ويتكلّف المجيبُ ما ليس عليه، وليسَ الخالقُ إلاّ الله عزّوجلّ، وما سواهُ مخلوقٌ، والقرآنُ كلامُ الله، لا تَجْعَل له اسْمَاً من عندك فتكونَ من الضَّالِّين، جَعَلَنَا اللهُ وإيّاك من الذين يَخْشَون ربّهم بالغيبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ». ٢١٩

* * *

فهرس الأشعار

الصفحة

* * *

أَتَــزْعَــمُ أنَّــكَ جِرْمٌ صَغِــيرٌ
وَفِــيكَ انْــطَوَى الْـعَــالَمُ الْأَكْــبَرُ ١٩٥

وَأَنْــتَ الْــكِــتَــابُ الْمُــبِــينُ الَّــذِي
بِأَحْــرُفِــهِ يَظْهَــرُ الْمُــضْــمَــرُ ١٩٥

أَسَــدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُــرُوبِ نَعَــامَــةٌ
فَتْــخَــاءُ تَنْــفِــرُ مِنْ صَفِــيرِ الصَّــافِــرِ ٣٢٨

فَلَمَّا عَلَوْنَــا وَاسْــتَــوَيْنَــا عَلَيْهِــمُ
تَرَكْــنَــاهُــمْ صَرعَــى لِنَــسْــرٍ وَكَــاسِــرِ ٣٣٣

* * *

إنْ تَدْرِ هَذَا حَمْدَ الْأَشْــيَا تَعْــرِفْ
إنْ كَلِمَاتُــه إِلَــيْهَــا تُضَــفْ ١٩٧

* * *

ثُمَّ اسْــتَــوَى بِشْــرٌ عَلَى الْــعِــرَاقِ
مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْــرَاقِ ٣٣٣

* * *

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا سِوَىَ اللهِ بَاطِــلُ
وَكُــلُّ نَعِــيمٍ لَا مُحَالَــةَ زَائِــلُ ٥٣

مُعْــطِي الْــوُجُــودِ فِي الْإِلَهِــي فَاعِــلُ
مُعْــطِي الــتَــحَــرُّكِ الــطَّبِــيْعِــي قَائِــلُ ٧٦

إنَّ الْــكَــلَامَ لَفِــي الْــفُــؤَادِ وَإِنَّــمَا
جُعِــلَ الــلِّسَــانُ عَلَى الْــفُــؤَادِ دَلِــيْلاً ٢٠٥

تَدَارَكْــتُــمَا الْأَخْــلَاقَ قَدْ ثُلَّ عَرْشُــهَــا
وَذُبْــيَانَ إِذْ زَلَّــتْ بِأَقْــدَامِــهَــا الــنَّــعْــلُ ٣٣٢

أَسْــتَــغْــفِــرُ اللهَ ذَنْــبــاً لَسْــتُ مُحْصِــيهِ
رَبَّ الْــعِــبَــادِ إِلَــيْهِ الْــوَجْــهُ وَالْــعَــمَــلُ ٣٣٩

* * *

وَكَـمْ مِنْ عائِـبٍ قَوْلاً صَحِـيحـاً
وآفَـتُـهُ مِنَ الـفَـهْـمِ الـسَّـقِـيمِ ط

مَا لَيْسَ مَوْزُونـاً لِبَـعْضٍ مِنْ نَغَـمْ
فَفِـي نِظَامِ الْـكُـلِّ كُلٌّ مُنْـتَـظَمْ ٢٧٥

لَدَى أَسَـدٍ شَاكِ الـسِّـلَاحِ مُجَرَّبِ
لَهُ لُبَـدٌ، أَظْـفَـارُهُ لَمْ تُقَـلَّمِ ٣٢٨

* * *

فَاعْـمَـدْ لِمَا تَعْـلُو فَمَا لَكَ بِالَّـذِي
لَا تَسْـتَـطِيعُ مِنَ الْأُمُـورِ يَدَانِ ٣٤٣

* * *

فهرس الاعلام والكنى والألقاب

(حرف الالف)

(حرف الباء)

(حرف التاء)

(حرف الجيم)

(حرف الحاء)

(حرف الخاء)

(حرف الدال)

(حرف الراء)

(حرف الزاي)

(حرف السين)

(حرف الشين)

(حرف الصاد)

(حرف الطاء)

(حرف العين)

(حرف الغين)

(حرف الفاء)

* * *

فهرس الفرق والديانات والمذاهب

* * *

فهرس الشعوب والقبائل والأمم

* * *



فهرس الأماكن والوقائع

* * *



المحتويـات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

الباب الأول
الصفات الثبوتية الذاتية

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

الباب الثاني
الصفات الثبوتية الفعلية

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب الثالث
الصفات الخبرية

الفـــهارس